

LOTHAR PENNERS

WISSENSCHAFTLICHER KONGRESS ZUM THEMA „IDENTITÄT“

Unter dem Thema „*Identität - Pädagogische Strömungen im Gespräch mit Josef Kentenich*“ veranstaltete das „Internationale Josef-Kentenich-Institut für Forschung und Lehre e. V.“ (IKF) vom 9. bis 11. März 2012 in Vallendar-Schönstatt, im Priester- und Bildungshaus Berg Moriah, einen wissenschaftlichen Kongress. Das Gesprächsforum mit Teilnehmern aus der Schönstatt-Bewegung und von außerhalb diente dem Dialog aktueller pädagogischer Erkenntnisse und Strömungen mit den theoretischen Ausgangspunkten und praktischen Akzentsetzungen zur Identitätsfindung bei Josef Kentenich.

Für die weltweite Schönstatt-Bewegung ist 2012 das Jubiläumsjahr der sogenannten „Vorgründungsurkunde“ mit deren programmatischem Motiv: Wir wollen lernen, uns selbst zu erziehen ... Für das deutsche Schönstatt signalisierten bereits die Zukunftsforen in den Jahren 2008 bis 2010 Schritte, die Pädagogik Pater Kentenichs neu in den Blick zu nehmen und ins Gespräch zu bringen. Das gelang beim ersten Pädagogik-Forum im Februar 2011 und sollte nun - mit einem wissenschaftlichen Schwerpunkt - in einem Pädagogik-Kongress weitergeführt werden.

Unter den 30 Teilnehmerinnen und Teilnehmern kam es zu einem intensiven Austausch und fruchtbaren Gesprächen – nicht nur über das Rahmenthema, die in sich komplexe Identitätsproblematik heute (Prof. Guido Bausenhardt, Hildesheim), sondern über Beitrag und Vermittelbarkeit der Pädagogik Pater Kentenichs im Rahmen heutiger erziehungswissenschaftlicher Paradigmen (Prof. Clauß-Peter Sajak, Münster) und neuen Herausforderungen zur Identitätsfindung in der Mediengesellschaft (Prof. Bernd Trocholepczy, Frankfurt).

Die Beiträge zur wissenschaftlichen Reflexion wurden ergänzt durch pädagogische Werkstattberichte über Schulen in Lateinamerika (P. Raul Espina, Santiago de Chile), Jugendarbeit (Matthias Wöhrle, München) und Familienakademien (Prof. Hubertus Brantzen, Mainz), welche sich an der pädagogischen Konzeption des Gründers der Schönstatt-Bewegung orientieren.

Besondere Farbtupfer im Rahmen der internationalen Teilnehmerschaft aus Professoren, Verantwortlichen in kirchlichen Einrichtungen für die Bereiche Schulen und Hochschulen und Initiatoren für die genannten Erziehungsräume waren unter anderem die Ausführungen von Pater Guillermo Carmona, Inspirator des Centro Pedagógico, Buenos Aires, von dem landesweite Impulse über die offene Systematik der Erziehungskonzeption Pater Kentenichs in die „pädagogische Provinz“ Argentiniens ausgehen, und des Soziologen Prof. Michael Hochschild, Paris, zur Identität einer Bewegung wie Schönstatt in der dritten Generation ihrer Geschichte.

Den Beiträgen folgten anregende Diskussionen, wie überhaupt der gesamte Kongress von seinen Teilnehmern als wohltuend und bereichernd empfunden wur-

de. Das Gesprächsklima, die Begegnungen und den Austausch beschrieb man von innen und außen als sehr inspirierend.

Alles in allem: Ein gelungener Auftakt, nicht zuletzt dank der engagierten Tagungsleitung (Dr. Gertrud Pollak, Mainz), für eine neue Anschlussfähigkeit der Kernenich-Pädagogik im zeitgenössischen Fachdialog, welcher unbedingt fortgesetzt werden sollte!

In diesem Regnum-Heft werden die Beiträge von Prof. Dr. Guido Bausenhardt (Universität Hildesheim) und Prof. Dr. Dr. Michael Hochschild (Institut d'études politiques de Paris – Sciences Po) dokumentiert.

GUIDO BAUSENHART

IDENTITÄT

KERNTHEMA SCHÖNSTÄTTISCHER SPIRITUALITÄT UND PÄDAGOGIK

1912 lief die Titanic vom Stapel und bald danach auf Grund. 1912 beginnt Rainer Maria Rilke, seine ‚Duineser Elegien‘ niederzuschreiben, Franz Kafka seinen Roman ‚Amerika‘. 1912 – vor hundert Jahren – wird der junge, 27-jährige Pater Joseph Kentenich Spiritual im neuen Studienheim der Pallottiner in Schönstatt. Die Rolle, die dem jungen Spiritual im Studienheim angesonnen war, wird in den 1912 erlassenen „Normen für die Leitung des Studienheimes“ beschrieben als die Sorge für „das geistliche Wohl der Bewohner des Hauses, die eigentliche Seelenleitung“, um sogleich hinzuzufügen: in alles andere, also den ganzen Studienbetrieb „mische er sich in keiner Weise ein“. Man wird nicht fehlgehen in der Einschätzung, dass dem Spiritual u.a. die Aufgabe zgedacht war, mit seinem Einfluss zum reibungslosen Ablauf des Lebens im Internat beizutragen, konkret zur Einhaltung bzw. Durchsetzung der 120 Regeln, zur Disziplin der Schüler. Auf das *forum internum* beschränkt hat er keinen Einfluss auf die Rahmenbedingungen, unter denen gelebt und gelernt wird.¹

Innerhalb dieses Rahmens entfaltet der junge Spiritual seine Tätigkeit; die Frage, ob es ein richtiges Leben im falschen gebe, wird erst Jahrzehnte später gestellt werden. Pater Kentenich selbst wird rückblickend sagen, er habe eine „Revolution“ vorgefunden (121). Die Schüler fügen sich nur widerwillig. Seine Reaktion: Er traut jungem Wein zu, dass er alte Schläuche zersetzt, und pflegt einen Umgang mit den Schülern, der in den Statuten des Hauses nicht vorgesehen war. Er gründet mit ihnen einen Missionsverein, dann eine Marianische Kongregation, wogegen man nichts einwenden kann, macht diese aber zu Freiräumen persönlicher Entfaltung der Schüler – ein Ort richtigen Lebens im falschen. Im Juli 1913 erklärt er den Schülern sein Vorgehen:

„Sie sind schon lange keine Kinder mehr. Darum wurden Sie auch nicht als Bausteine behandelt, sondern als Bauleute. Und soweit Ihre Erziehung in meine Hand gelegt war, habe ich Sie stets als meine Mitarbeiter betrachtet. Darum lade ich auch einen Teil, ja den größten Teil der Verantwortung auf Ihre Schultern ab. Was dieses Jahr Gutes erreicht wurde, ist darum vor allem Ihr Verdienst. Und für diese treue Mitarbeit danke ich allen insgesamt und jedem einzelnen aufs herzlichste, ... Wir wollten uns nicht zu Treibhauspflanzen erziehen, sondern zu übernatürlich gesinnten Männern fürs Leben, die auf eigenen Füßen stehen können, die den Rücken nicht krümmen, wo sie ihn gerade halten müssten...“ (77f)

¹ Zum Folgenden vgl. Dorothea M. Schlickmann, Die Idee von der wahren Freiheit. Eine Studie zur Pädagogik Pater Josef Kentenichs, Vallendar-Schönstatt 1995, bes. 41-149. 291-305. – Die im Text angegebenen Seitenzahlen verweisen auf dieses Werk.

Der Spiritual setzt auf Freiheit, nicht auf Kontrolle und Bestrafung; er setzt auf Authentizität und Selbständigkeit, nicht auf Anpassung, Überwachung und Entfremdung: „Wir wollen unsere Natur nicht abstreifen, wir wollen unsere Individualität, das von Natur uns eigentümliche Gepräge unseres Seins und Handelns, nicht preisgeben. Wir dürfen uns darum nicht alle über einen Leisten schlagen, wir dürfen nicht lediglich der Abklatsch eines Vorbildes, wir dürfen nicht Kopie, sondern jeder von uns muß ein Original sein.“² So in einem Vortrag 1913. Das Programm der Selbsterziehung, mit dem der Spiritual die Schüler konfrontiert, traut und mutet ihnen zu, die Entfaltung ihrer Persönlichkeit zu ihrer eigenen Sache zu machen, für sich selbst verantwortlich zu sein, Fremdbestimmung in Selbstbestimmung aufzulösen.

1912 – am prophetischen Ursprung schönstättischer Pädagogik

Es ist (für mich) erstaunlich, wie früh, lange bevor das katholische Milieu zusammenbricht und das Volksschrentum sich auflöst, er solche zukunftssträchtigen Akzente setzt, die die Freiheit, Selbständigkeit, eigene Überzeugung und Autonomie in den Vordergrund rücken.

„Worauf müssen wir besonderes Gewicht legen bei der Erziehung?“, so fragt sich Joseph Kentenich 40 Jahre später, und antwortet: „dass der Zögling möglichst viel Gelegenheit hat, sich von innen heraus selber zu entscheiden.“ Und er fügt hinzu: „Wenn schon mal nicht beides möglich ist, Disziplin und freie Entscheidung, dann lieber schon mal etwas Disziplinlosigkeit dulden, aber Freiheit lassen, um sich selbst zu entscheiden.“³

Die Vorstellung von Pädagogik um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert geht aus der programmatischen Einleitung eines ‚Handbuchs der allgemeinen Pädagogik‘ hervor: „In der Erziehung stehen sich zwei *Personen* gegenüber: der *Erzieher* und der *Zögling*. Der Erzieher ist mündig, erwachsen und entwickelt; der Zögling ist unmündig, ist noch unentwickelt und unerwachsen. Der Erzieher ist aktiv; er wirkt auf den Zögling ein. Der Zögling ist passiv; er läßt auf sich einwirken. ... Den *erzieherischen Einwirkungen* liegt immer eine *bestimmte Absicht* zugrunde; sie verfolgen immer einen bestimmten, klar erkannten Zweck“⁴.

Der pädagogische Umgang mit sog. Zöglingen/Sprösslingen... ist übrigens derselbe wie der der Hierarchie mit ihren Laien: ein dezidiertes Programm der Entmündigung; nicht um sie mundtot zu machen, aber sie doch zu reduzieren, abzurichten auf die Funktion eines Echos derer, die das Sagen haben: Erzieher und der Klerus.

Papst Pius X. (1903-1914) konnte 1906 noch schreiben: „Die Kirche ist ihrem Wesen nach eine ungleiche Gesellschaft, d.h. in ihr gibt es zwei Kategorien von

² Schlickmann, Die Idee von der wahren Freiheit, 105.

³ Brasilienterziat Band II, 195-198. – 1952 in Santa Maria gehalten.

⁴ Johann Helm: Handbuch der allgemeinen Pädagogik, Erlangen-Leipzig (1894) ³1905, 1.

Personen, die Hirten und die Herde. Und diese Kategorien sind untereinander dermaßen verschieden, dass nur im Kreis der Hirten das Recht und die Autorität zu suchen sind, alle Glieder zum Ziel der Gemeinschaft zu führen und zu leiten; was die Mehrheit angeht, so hat sie keine andere Pflicht als die, sich führen zu lassen und als gehorsame Herde ihren Hirten zu folgen...“

Das Prophetische einer solchen pädagogischen Option, wie sie Spiritual Kente-nich im Blick auf ‚seine‘ Schüler traf, sehe ich in der intuitiven Antizipation von Lebensbedingungen, die erst ein halbes Jahrhundert später als ‚entfaltete Moderne‘ ihre breite Wirksamkeit entfalten: Entmachtung der Tradition (und ihrer Agenten), Wegfallen gesellschaftlicher Stützen, Individualisierung, Pluralisierung von Welt-Anschauungen und Lebensentwürfen, Auflösung der Milieus und ihrer Stützen, Sä-kularisierung, Schnittpunktexistenzen angesichts struktureller Differenzierung ge-sellschaftlicher Wirklichkeit, kapitalistische Wirtschaft, die Mobilität und Unverbind-lichkeit fordert wie fördert. „Der Zusammenbruch des fraglos vorgegebenen und in der sozialen Lebenspraxis alltäglich bestätigten kollektiven Bewußtseins läßt das Indi-viduum mit seiner individuellen Verantwortung als den entscheidenden Ort hervortre-ten, wo von nun an alle Entscheidungen über Glaube, Wissen und Handeln letztlich fallen.“⁵

Der Aufbau einer persönlichen Identität und eines konsistenten Systems letzter Re-levanz wird tendenziell zu einer individuellen, auf selektiver Auswahl beruhenden Lei-stung. Wird im Milieu Identität kulturell (dichtes kollektives Bewusstsein; intensive und stabile Sozialbeziehungen) vorgegeben, zugeschrieben und gesichert, ist Identität jetzt prinzipiell aufgegeben, entworfen und unsicher. Die Freiheitschancen des Pluralismus zwingen den Einzelnen zugleich, seine Selbstverwirklichung selbst in die Hand zu nehmen, zwischen alternativen und konkurrierenden Ansprüchen und Angeboten sein Ich zu behaupten, den Sinn seines Lebens zu gewinnen: „Diese Gesellschaft stellt den Menschen gleichsam viele Stühle vor, auf die sie sich setzen können. Die meisten ‚sit-zen‘ auch, wenngleich sie dann und wann den Stuhl (zumindest vorübergehend) wechseln. Manche aber kommen nicht dazu, sich auf einen der vielen Stühle zu set-zen, andere wiederum setzen sich zwischen die Stühle. Dann gibt es jene, die ständig einen ‚Platzanweiser‘ benötigen. Schließlich treten manche dafür ein, für alle eine ein-zige breite Bank aufzustellen.“⁶ Leben ist kein Großunternehmen in öffentlicher Hand mehr, sondern ein Kleinstunternehmen in privater Hand. Auch die gesellschaftliche In-tegration verschiebt sich so von oben nach unten. Der Mensch erlebt sich in einer neuen und dramatischen Weise allein: „herausgelöst aus der festen Solidarität seines kollektiven Daseins, in Zweifel über die Normen, nach denen er sein Dasein richten

⁵ Thomas Meyer, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne (rororo aktuell 12414), Reinbek bei Hamburg 1989, 28.

⁶ Paul Michael Zulehner, Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral, Freiburg-Basel-Wien 1978, 23f.

soll, in Zweifel letztlich auch darüber, wer oder was er ist“⁷. Der Mensch wird „ein höchst nervöser Prometheus“⁸, unaufhörlich auf der Suche nach sich selbst. Der relativierende Effekt des Pluralismus - Modernität ist „ein großer Relativierungshexenkesel“⁹ - löst eine „Bewegung vom Schicksal zur Wahl“¹⁰ aus, von eindeutiger, selbstverständlicher, objektiver, d.h. nicht prinzipiell zur Disposition stehender Tradition zu einem Arsenal von Wahlmöglichkeiten.

Die Folge sind notwendig originelle Biographien nicht mehr nur außergewöhnlicher Persönlichkeiten, die dem Leben ihr Gesetz aufzwingen, sondern einer wachsenden Zahl ‚ganz gewöhnlicher Leute‘. Denn auch die Biographie ist eine Folge und Abfolge von Entscheidungen, veranlasst von bestimmten, zunehmend rascher wechselnden sozialen Arrangements, von Wahlen auch nach den Vorgaben der inneren Resonanz. Vorgezeichnete Wege verschwimmen; es gibt keinen Weg, er entsteht erst im Gehen. Zu jeder Zeit geschehen sowohl Rekonstruktion der Bedeutung bisher gelebten Lebens als auch antizipatorischer Vorgriff auf künftige Lebensvollzüge.

Diese Szenarien¹¹ konnte der junge Spiritual noch nicht kennen. 1912 konnte auch noch keiner damit rechnen, dass das Erziehungskonzept des kleinen Studienheims ab 1914 durch das Feuer des großen Weltkriegs musste. Es hat diese Feuerprobe bestanden, und es ist dem Spiritual nicht zu verdenken, dass er darin eine nicht geplante Bewährungsprobe sah und für die Zukunft daran festhält.

Identität – eine heuristische Definition

Was meint das Wort ‚Identität‘? Ich wähle als eine unter mehr oder weniger 1042 möglichen Definitionen die von Helmut Peukert, dem Theologen und Erziehungswissenschaftler: ‚Identität‘ meint nach ihm „diese ständig gefährdete und immer neu zu erbringende Leistung..., angesichts der eigenen biographischen Erfahrungen und angesichts der Erwartungen anderer zu entscheiden, wie und als wer ich existieren möchte, und zwar so, daß ich dies für mich selbst und für andere verständlich machen und verantwortlich begründen kann. Wo diese Leistung nicht gelingt, noch nicht oder nicht mehr möglich ist, brechen Identitätskrisen aus, und langdauernde Identitätskrisen können zu tiefen Verstörungen führen.“¹²

⁷ Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980, 36.

⁸ aaO., 35.

⁹ aaO., 23.

¹⁰ aaO., 24.

¹¹ Vgl. auch Michael Klöcker, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991; Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Moderne (QD 141), Freiburg-Basel-Wien ²1993; Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt 1998.

¹² Helmut Peukert, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lernprozesse: Josef

Begriffe zeichnet aus, dass sie die für ein Phänomen / für eine Wirklichkeit wesentlichen Komponenten benennen, ohne die man nicht – z.B. hier: von ‚Identität‘ sprechen kann. Das sind nach der vorgelegten Definition also zwei Faktoren, die in eine Balance zu bringen sind: eigene Erfahrungen und Erwartungen anderer, auch institutionelle Erwartungen, etwa über Rollen. Weiter geht es um eine Entscheidung angesichts und unter Berücksichtigung beider Faktoren. Diese Entscheidung wiederum ist anderen gegenüber verständlich zu machen – ich bin auf Anerkennung in meiner Identität angewiesen – und zu begründen, wo sie in Frage gestellt wird.

Ich werde im Folgenden eine fundamentale Fragestellung des Themas ‚Identität‘ verfolgen. Ich halte sie innerhalb der Thematik der Identität für unausweichlich. Und ich werde sie korrelieren mit der Spiritualität und Pädagogik, wie sie in Schönstatt geworden ist. Ich behaupte damit keine Frage-Antwort-Logik; ich werde die Töpfe nicht so beschreiben, dass darauf der schönstättische Deckel passt wie kein anderer. Ich werde also nicht das ‚Hase-Igel-Spiel‘ spielen, weil ich meine, dass über weite Strecken der Igel vom Hasen nichts gewusst hat. Wohl aber werde ich die These einer signifikanten Korrespondenz stark zu machen versuchen.

Meine Entscheidung, „Wie und als wer ich existieren möchte“ – diese wie jede Entscheidung bedeutet eine Wahl zwischen Alternativen. Damit ist aber der schwankende Boden der Kontingenz betreten:

Was kann meine Entscheidung, ‚so und als der leben zu wollen‘, rechtfertigen? Ist es wirklich gut, dass ich der bin, der ich bin, der ich geworden bin? Es hätte ganz anders kommen können, es könnte ganz anders sein. Warum soll es dann genau so sein dürfen, so dass ich daran Verbindlichkeiten knüpfe, die mich vielleicht ein ganzes Leben verpflichten, mich lebenslanglich binden. Tausend Zufälle haben ineinander gegriffen und mich zu mir werden lassen.¹³

Identität- eine lebensgeschichtlich unerbittliche Herausforderung

Lebensgeschichtlich wird Identität zum schmerzlichen und unvermeidlichen Thema für Jugendliche in der Zeit, da die Eltern schwierig werden.

Seit Erik Erikson sind wir gewohnt, die Krise der Pubertät als eine des Ringens um Identität zu sehen – und auszuhalten. Die Identifikationen der Kindheit tragen nicht mehr, die Eltern als Identifikationsobjekte haben ausgedient – oft zeigt sich mir aber, dass, je älter ich werde, die Ansichten der ‚Alten‘ wieder vernünftiger erscheinen. Allein und auf eigenen Füßen zu stehen ist aber das Rückgrat noch zu

Blank/Gotthold Hasenhüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1992, 76-102; hier: 76.

¹³ Eine weitere ebenso wesentliche Fragestellung, die ich hier aber nicht verfolge ist die nach der Geschichte: Kann ich meine Identität in den Kontingenzen meiner Lebensgeschichte konsistent bewahren, bewähren; kann meine Identität sich be-wahr-heiten, sich als wahr erweisen? Werde ich von einem Lebensweg sprechen können oder habe ich irgendwann, vielleicht schon heute, bloß Fragmente oder Scherben in Händen, die sich zu keiner Ganzheit fügen?

schwach. Es ist die Zeit der „Gernegroßiaden“ (Botho Strauß). Die peer-group ist die Zwischenlösung, und Eltern halten den Atem an in der Sorge, in welche Kreise die Jugendlichen geraten: das Spektrum ist groß, und nicht alle Varianten lassen Eltern ruhig schlafen...

In der Pubertät werden alle Identifizierungen und alle Sicherungen, auf die man sich früher verlassen konnte, erneut in Frage gestellt, und zwar wegen des raschen Körperwachstums, das sich nur mit dem in der frühen Kindheit vergleichen lässt und dem sich jetzt die gänzlich neue Eigenschaft der physischen Geschlechtsreife zugesellt. Der wachsende und sich entwickelnde Jugendliche ist nun, angesichts der physischen Revolution in ihm, in erster Linie damit beschäftigt, seine soziale Rolle zu festigen. Er ist in manchmal krankhafter, oft absonderlicher „Weise darauf konzentriert herauszufinden, wie er, im Vergleich zu seinem eigenen Selbstgefühl, in den Augen anderer erscheint und wie er seine früher aufgebauten Rollen und Fertigkeiten mit den gerade modernen Idealen und Leitbildern verknüpfen kann.“¹⁴ Jugendliche stehen mit beiden Beinen im Treibsand und haben ihre Identität in fließendes Wasser geschrieben.

Das Ineinander eigener Erfahrungen und Ziele und fremder Erwartungen bestimmt bereits jeden Vorgang elementarer Interaktion: Sie impliziert eine *Abstimmung zweier oder mehrerer Handelnder in ihren Handlungen*, in der Terminologie des Klassikers George Herbert Meads: „Das handelnde Ich ('I') kommt aus der Position der anderen objektivierend und reflektierend auf sich selbst ('Me') zu und wird damit in einem interaktiven Prozeß der reflexiven Selbstobjektivierung zum Selbst, das es eben nur werden und sein kann in der Interaktion und aus der Interaktion mit anderen.“¹⁵ Menschliches Verhalten in unmittelbarer Kommunikation - „Blicke, Gesten, Haltungen und sprachliche Äußerungen“¹⁶ - ist nie nur bloß Verhalten, sondern stets intentional und so bezogen auf ‚Gesellschaft‘ als ein „Geflecht interagierender Individuen mit ihren Werten und Normen“¹⁷ und sich dazu verhaltend, d.h. damit rechnend und im Agieren bereits darauf reagierend. Mead spricht nicht von ‚Selbstbestimmung‘, sondern von ‚Selbstbehauptung‘, „weil das Individuum sich so zu sich verhält, daß es sich darin zu anderen verhält, die sich zu ihm verhalten, und es sich daher gar nicht neu verstehen kann, ohne gleichzeitig die gesellschaftlichen Verhältnisse anders zu

¹⁴ Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze (stw 16), Frankfurt ⁵1979, 106.

¹⁵ Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (stw 231), Frankfurt 1978, 203. - „I“ und „Me“ erinnern an Heideggers Unterscheidung von ‚eigentlicher Existenz‘ und ‚Man‘.

¹⁶ Erving Goffman, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation (stw 594), Frankfurt 1986, 7.

¹⁷ Lothar Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 1978, 21.

verstehen, und deswegen darauf angewiesen ist, seine neue Sicht des Menschseins - eines sozialen Seins - gegen die anderen zu behaupten und durchzusetzen¹⁸.

Wenn Erikson feststellt, dass Identität zum Kennzeichen der reifen Persönlichkeit des erwachsenen Menschen wird, dann scheint Pubertät längst nicht mehr allein Thema des Jugendalters. - Nur einige Hinweise:

Man mute sich die eindrucksvoll-gespenstische Beschreibung des Zerfalls des menschlichen Individuums, des Verschwindens des Subjekts, der Auflösung des Menschen in der poetischen Anthropologie Samuel Becketts zu in seiner Roman-Trilogie „Molloy“ (1951), „Malone meurt“ (1951) und „L'Innommable“ (1953)¹⁹. Nur ein Zitat:

„Es ist tatsächlich so, daß sie nicht mehr wissen, wo sie dran sind, wo ich dran bin, ich habe es ja nie gewußt, ich bin da dran, wo ich immer dran war, ich weiß nicht, wo es ist, und was dran bedeutet, weiß ich auch nicht. Irgendeinen Prozeß, in dem ich vielleicht stecke, oder den ich noch vor mir habe, ich bin nirgendwo dran, das ärgert sie, sie wollen, daß ich irgendwo dran sei, ganz gleich wo, wenn sie nur aufhören könnten zu vernünfteln, über sich, über mich, über das zu erreichende Ziel, um einfach weiterzumachen, da es sein muß, bis zur Erschöpfung, nein, das auch nicht, um einfach weiterzumachen, ohne die Illusion, eines Tages begonnen zu haben, eines Tages zu einem Schluß kommen zu können, aber das ist zu schwierig, zu schwierig, bar jeglichen Zieles nicht ein Ende, bar jeglichen Daseinsgrundes nicht eine Zeit zu ersehnen, in der man nicht da war.“²⁰

Man denke an Robert Musils ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘ – nicht zufällig ein Fragment geblieben und ebenso nicht zufällig eigentlich keine Geschichte mehr, sondern eher ein Essay. Man erinnere sich an die aktuellen Buchtitel „Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“ oder: „Leichtes Spiel. Neun Personen einer Frau“²¹.

Botho Strauß hat unter dem Titel ‚Mikado‘ Geschichten publiziert²², 41 Miniaturen – genauso viele wie das Mikadospiele Stäbe hat. Eine davon:

„Zu einem Fabrikanten, dessen Gattin ihm während eines Messebesuchs entführt worden war, kehrte nach Zahlung eines hohen Lösegelds eine Frau zurück, die er nicht kannte und die ihm nicht entführt worden war. Als die Beamten sie ihm erleichtert und stolz nach Hause brachten, stutzte er und erklärte: Es ist Ihnen ein Fehler unterlaufen. Dies ist nicht meine Frau. ...“

¹⁸ Ernst Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen (stw 221), Frankfurt 1979, 280.

¹⁹ Erschienen in der Reihe „Suhrkamp Taschenbuch“ als „Molloy“ (st 229 [1975]), „Malone stirbt“ (st 2407 [1995]) und „Der Namenlose“ (st 536 [1979]).

²⁰ Samuel Becket, Der Namenlose (st 536), Frankfurt 1979, 135.

²¹ Richard David Precht, Wer bin ich – und wenn ja, wie viele. Eine philosophische Reise, München ²⁴2007; Botho Strauß, Leichtes Spiel. Neun Personen einer Frau. Ein Theaterstück, Reinbek bei Hamburg 2009).

²² Botho Strauß, Mikado, München-Wien 2006

„Mikado' versammelt Kalendergeschichten vom Ich-Geröll unserer Tage, ...“²³ – so heißt es in einer der Rezensionen; in einer anderen: „Der Reiz dieser Erzählungen liegt unter anderem darin, dass sie den Begriff des Identischen auflösen.“²⁴

Günter Kunert erfindet in seinem neuesten Buch ‚Die Geburt der Sprichwörter‘ (Göttingen: Wallstein 2011) das Land „Osmosistan“ mit den „Osmonen“ unter „Os-mos I.“ Da zerfließt schon in der Metapher alles ineinander und durcheinander.

Der jüngste Geschichtenband von Siegfried Lenz: „Die Maske“ versammelt fünf meisterliche Erzählungen des meisterlichen Erzählers, Erzählungen, in denen keiner mehr weiß, wer er ist.

Das Werk Max Frischs²⁵ ist eine Fundgrube für die Not, eine eigene Identität zu finden und zu behaupten. – Wieder nur zwei Beispiele:

„Was unterscheidet sein ganzes Erleben von einer Welle, die über den Wasserspiegel läuft, um nichts zurückzulassen, eine schillernde Flüchtigkeit, ein Glitzern in Augenblicken?“ – und:

„das untrügliche Zeichen der Unreife, dass die Umgebung immer stärker ist. Weil ich in meiner weichen Seele noch kein großes und grundlegendes Erlebnis besitze, das ein Gerüst abgäbe, keine tiefe Erinnerung, woraus sich mein Denken und Fühlen formt. Sehen Sie: wenn ich ringsum von fertigen Menschen gestoßen werde, wenn ich sozusagen von Hand zu Hand gereicht werde und mich jedermann formen kann nach seinem Bilde, so zerbröckelt man schließlich.“

Der gegenwärtige Boom an Leitbildprozessen ist ebenso ein Signal oder Symptom und erinnert an ein Bonmot von Robert Musil, wonach der große Umsatz an Seife nicht unbedingt von großer Reinlichkeit zeuge, ein ausgeprägter Waschzwang auch auf nicht ganz saubere Verhältnisse hindeuten könne.²⁶

Identität über Identifizierungen/Bindungen

Joseph Kantenich beschreibt die Identifikationen unter dem Stichwort der „Bindung“, einem Zentralbegriff seiner Spiritualität und Pädagogik.²⁷ Und er kann sagen: ‚Bindung nur soweit als nötig, Freiheit so viel als möglich‘; gleichzeitig kann er nicht genug Bindungen kennen.

Natürlich sind das zwei unterschiedliche, nicht aber voneinander unabhängige Bindungs-Begriffe. Man könnte sie parallelisieren zu dem ‚Me‘ und dem ‚I‘ von George Herbert Mead oder der sozialen und der Ich-Identität von Ervin Goffman.

²³ Hubert Spiegel: FAZ 28.10.2006, S. 46.

²⁴ Ulrich Greiner: Die Zeit 14.09.2006, S. 59 (Zeit 38/2006)

²⁵ Max Frisch, Weiß ich es denn selbst, wer ich bin? Herausgegeben von Margit Unser (st 4222), Berlin 2011

²⁶ Vgl. Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften. Roman, Band 1: Erster und zweiter Teil, Berlin 1975, 312.

²⁷ Vgl. Günter Niehüser, Bindung und menschliche Entwicklung. Der Bindungsorganismus nach Joseph Kantenich im Spiegel der Bindungsforschung unter besonderer Berücksichtigung der „personalen Bindung“, Vallendar-Schönstatt 2011.

Man könnte das auch in die Fragen kleiden: wer will ich sein, wer soll ich sein, wer darf ich sein, wer kann ich sein, wen lassen die anderen mich sein?

Zentralen Begriffen schönstättischer Spiritualität und Pädagogik geht es nicht besser als allen Terminologien: sie helfen der raschen Verständigung, lösen sich aber gelegentlich vom allgemeinen Sprachgebrauch. Das ergibt das Risiko von Missverständnissen und erfordert die hohe Kunst zu übersetzen. - Theologen z.B. reden auch von der ‚ökonomischen Trinität‘ und meinen damit nicht die Trias Währungsstabilität, Wirtschaftswachstum und Vollbeschäftigung!

Im Vordergrund stehen die frei eingegangenen Bindungen an das, womit ich mich selbst identifiziere und was ich zu meiner Sache mache. Wir können uns binden an Dinge, Orte, Ideen, Aufgaben und Personen und ...

- Dinge werden mir zu ‚meinen‘ Dingen, nicht weil sie mir gehören, sondern weil sie mir zu Symbolen werden – sie stehen z.B. für Erinnerungen, wenn es sich um Souvenirs handelt; Bilder in der Wohnung könnten eine Geschichte erzählen.

- Orte werden mir zur Heimat – und damit zu Widerstandsnestern gegen die Favorisierung des ‚vollmobilen Singles‘ durch die Wirtschaft;

- Ideen zu Idealen, zu Sternen, an denen ich mich ausrichte;

- Aufgaben werden zum Engagement – eigentlich ja auch nur ein Fremdwort für ‚Bindung‘ – zum Engagement meiner eigenen Selbstverwirklichung; und

- Personen werden mir zu Freunden, ohne die ich nicht mehr leben möchte.

Derartige Bindungen stiften und stabilisieren Identität. Weil sie frei eingegangen sind, binden und wecken sie zugleich vitale Motive; sie sind Medien meiner Identität: ich identifiziere mich damit und kann dann auch daran identifiziert werden.

Ich werde Bindungen natürlich auch wieder lösen, freiwillig aber nur, wenn sie einer attraktiveren Bindung im Wege stehen.

Joseph Kantenich legt größten Wert auf die Kultur solcher Bindungen und spricht dann vom ‚Bindungsorganismus‘. Wie Bindungen entstehen, kann man auch am ‚kleinen Prinzen‘ von Antoine de Saint-Exupéry studieren.²⁸

Joseph Kantenich weist weiter darauf hin, dass der Lebensvorgang der Bindung sich auch im religiösen Leben entfaltet. Dann heißt die Frage: Wie kann ich mich an Gott binden – oder: Wie kann ich in die mir von Gott angebotene Beziehung eintreten, seine mir ausgestreckte Hand ergreifen?

Kantenich entwickelt seine Theorie natürlicher und religiöser Bindungen im Jahrzehnt Mitte der zwanziger bis Mitte der dreißiger Jahre.

Der Lebensvorgang der Bindung lässt sich auch in der Semantik der Werte entfalten:

Was mir attraktiv entgegenkommt, ist mein ‚Noch-nicht-Ich‘; ich begegne mir selbst im Modus der Möglichkeit. Und die Anziehungskraft liegt darin, dass mir eine Ahnung, vielleicht ein Versprechen oder gar eine Verheißung aufgeht von dem, der ich werden könnte.

²⁸ Vgl. aber auch aaO., 46-49.

Was werde ich tun? Ich werde die Begegnung suchen mit diesem Wert, diesem Gut – ob es ein wirkliches oder vermeintliches Gut ist, ist da noch nicht entschieden; als ‚Gut‘ erscheint es mir allemal. Ich werde es haben wollen, wenn es sich um wertvolle Dinge handelt – oder sie zurückstellen, dann aber jeweils auch nur im Interesse eines höheren Gutes, eines größeren Wertes. Darin zeigt sich die motivationale Kraft der Werte: sie bringen mich in Bewegung – und zwar von innen heraus, als Vorgang meiner Freiheit, die sich in Richtung des wertvollen Gutes hin bewegt. Handelt es sich um mir wertvolle Personen, werde ich deren Nähe suchen, werde mich ihrem Einfluss aussetzen – wiederum in der Erwartung, davon selber zu ‚profitieren‘.

Natürlich kann mir im Leben nicht nur Attraktives begegnen. Ich werde mich gegen Zumutungen zur Wehr setzen, mich fremdem Ansinnen verweigern und für mich unangenehmen Erwartungen auszuweichen versuchen, mich abfinden, mich versöhnen damit, ihm etwas Gutes abgewinnen, um damit wenigstens einverstanden sein zu können. Aber auch hier, in der Abwehr von Un-Gutem artikuliert sich mein Selbst und sein Immunsystem bzw. seine Allergien.

Die paradoxe Freiheit der Entscheidung: Wer will ich sein?

Die freie Bindung, an der Joseph Kantenich so viel liegt, wird durch die freie Wahl begründet. In jeder meiner Entscheidungen wähle ich zwischen Alternativen und bestimme mich selbst durch meine Wahl als den, der ich sein will. Selbstverständlich sind die Gegenstände meiner Wahl unterschiedlich bedeutsam: Zwischen meiner Entscheidung unter verschiedenen Mensa- oder Kantinenessen und der Wahl der Frau, mit der ich mein Leben teilen und gemeinsam gestalten will, liegen gewiss Welten. Doch besteht meine Lebensgeschichte aus solchen Akten der Selbstbestimmung; sie sind durch mein bisheriges Leben mit beeinflusst und sie stellen gleichzeitig mehr oder weniger wichtige Weichen für mein künftiges Leben. Mit solchen Akten freier Wahl bestimme ich, wer ich sein will, also mich selbst; und diese Selbstbestimmung ist so eine Selbst-Definition in wörtlichem Sinn: ich begrenze mich selbst darin – ein ‚Ja‘ bedeutet tausend ‚Nein‘ (zu den möglichen Entscheidungen) – und ich grenze mich darin auch von anderen ab: Ich behaupte meine Identität, indem ich nicht so sein will wie...

Grundsätzlich, nicht faktisch, kann jeder der unendlich vielen ‚Gegenstände‘ auch zum Gegenstand meiner Wahl werden. Aber nichts, was ich gewählt, wofür ich mich entschieden habe, wird mich restlos und definitiv befriedigen, so dass keine weiteren Wünsche mehr aufkommen könnten; sich ‚wunschlos glücklich‘ fühlen, ist wunderschön, aber es kann nie wörtlich so gemeint sein. Katharina Hacker hat in ihrem preisgekrönten Roman *Die Habenichtse* ein junges, erfolgreiches Paar beschrieben, das alles hat und doch mit leeren Händen dasteht.²⁹ Nie werde ich „zum

²⁹ Katharina Hacker, *Die Habenichtse*. Roman (st 3910), Frankfurt 2007

Augenblicke sagen: / Verweile doch! Du bist so schön!³⁰ – das weiß Faust, so dass er in seinem Pakt mit Mephistopheles kein Risiko eingeht.

Die Freiheit offenbart so ein widersprüchliches Gesicht: In ihr vermag sich der Mensch zu allem, zu überhaupt allem zu verhalten, auch noch zur eigenen Existenz: bejahend und negierend, distanzierend, reflektierend, revidierend: so oder so. Gleichzeitig verhält sich der Mensch in seiner Freiheit aber zwangsläufig immer zu Bestimmtem, Gegebenem oder Erwünschtem, in bestimmten Situationen: so und nicht anders. Thomas Pröpper, dem ich hier in seiner Analyse der Freiheit folge, unterscheidet im Rückgriff auf den Philosophen Hermann Krings³¹ zwischen ‚formaler‘, ‚abstrakter‘ und ‚wirklicher‘ oder ‚inhaltsvoller‘ Freiheit: Die formelle oder unbedingte Freiheit meldet sich darin, dass ich jeden faktischen ‚Gegenstand‘ überschreiten kann und dieses Überschreiten kein endliches Ziel und Ende kennt; wirklich wird diese unbedingte Freiheit aber nur als bedingte, d.h. unter den tausend Bedingungen geschichtlicher Existenz, in einer konkreten Entscheidung, die aber nie die Freiheit in ihrer formellen Unbedingtheit erfüllen, sie in ihrer Dynamik nie zur Ruhe kommen lassen kann: Auch in allem wäre schließlich zu wenig.

Menschlich-unbedingter Freiheit angemessen wäre demnach nur ein Gehalt, für den sie sich entscheiden, den sie wählen, bejahen könnte, der wie sie selbst den Charakter der Freiheit hat. Das kann aber nur andere (menschliche) Freiheit sein; allein sie ist ein adäquates Gegenüber: formell unbedingte Freiheiten begegnen einander. Ich muss also, wenn ich meine Freiheit ernst nehme und die nicht unter ihr Niveau geraten soll – etwa in der Wahl ausschließlich endlicher Dinge der Welt des Habens –, mich für andere Freiheit(en) entscheiden, sie anerkennen und bejahen – man könnte sagen: den Nächsten lieben wie mich selbst.

Formell unbedingte Freiheiten begegnen einander – aber wenn sie einander wirklich begegnen, dann geschieht dies in der tausendfach bedingten Wirklichkeit dieser Welt. Wiederum erscheint das Paradox: Ich müsste eigentlich können, was ich nicht kann. Doch werde ich, wenn ich die Freiheit des konkreten Anderen auch in seiner formellen Unbedingtheit erkenne und anerkenne, ihn auch nicht auf die zwangsläufig begrenzten Verwirklichungen seiner Freiheit, auf seine bisherige Biographie, festlegen und ihm die bleibende Offenheit seiner Freiheit absprechen. Ich halte, wenn ich seine Freiheit in ihrer Unbedingtheit will/wollen ‚muss‘, ihn zwar nicht für ‚zu allem fähig‘, wohl aber traue ich ihm zu, das Ende der Fahnenstange noch nicht erreicht zu haben, und richte mich auf Überraschungen ein. (Darin hat auch das gut gemeinte: ‚Ich sage Ja zu dir, so wie du bist‘ seine Grenze.) In jedem

³⁰ Goethe, Faust, Erster Teil, Szene „Studierzimmer“.

³¹ Vgl. Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988, bes. 182-194; ders., Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 2001, 5-22; ders., Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben: aaO., 72-92.

zwangsläufig endlichen Akt unvermeidlich begrenzter Selbstbestimmung greift Freiheit vor auf eine Vollendungsgestalt, der ihre konkrete Realisierung versagt bleiben muss.

Formell unbedingte Freiheiten begegnen einander zwangsläufig als Freiheiten konkret-bedingter Menschen – das Paradox bleibt. Die formelle Anerkennung fremder Freiheit kann nur auf symbolische Weise geschehen: Die konkrete Verwirklichung ist dann begrenzter, vorläufiger Ausdruck und Medium der darin mit gemeinten bedingungslosen, unbegrenzten, vorbehaltlosen Anerkennung und Verweis darauf, ‚nur‘ Ausdruck und Verweis.

Die Analyse der Freiheit als formell-unbedingte und zugleich konkret-bedingte erlaubt einen Grenzbegriff von Freiheit zu denken, in dem das formell-unbedingte Moment der Freiheit in konkreter Situation nicht mehr ‚nur‘ anderer formell-unbedingter Freiheit begegnet, sondern auch einem unbedingten Gehalt – Faust brächte das in Verlegenheit, denn dann dürfte Mephistopheles ihn „in Fesseln schlagen, / dann will ich gern zugrundegehn!“ Augustinus wäre am Ziel, weil sein unruhiges Herz darin endgültig Ruhe fände.³² Damit ist nun ein Gottesbegriff erreicht: Der Mensch öffnete sich in seiner Freiheit einem formell und real unbedingten Gegenüber und fände darin seine Erfüllung; zugleich von diesem göttlichen Gegenüber formell und real unbedingte, eben auf göttliche Weise bejaht, anerkannt, geliebt, sich von ihm selbst bestimmen lassend würde der Mensch – in dieser Welt auf real-symbolische Art – ein erlösendes Ja erfahren, eine konkret-unbedingte Zusage zu sein.

Soll menschliche Freiheit demnach als sinnvoll und nicht als paradox, nicht als in sich widersprüchlich gedacht und gelebt werden, nehme ich also meine eigene Freiheit ernst, dann setze ich auch stets das unrealistisch unbedingte Moment meiner Freiheit als sinnvoll voraus, was ich nur im vertrauenden Vorgriff auf Gott hin tun kann.

Die paradoxe Wahl der Liebe

Mit der Liebe ist es nicht anders – sie ist ja realisierte Freiheit: ein Akt freier Bejahung. Der geliebte Mensch erfährt sich erwählt und darin „gerechtfertigt, da zu sein“³³, bestätigt in seiner eigenen Existenz.

Hochzeitsfeiern leiden oft unter der verständlichen, und darum mit milder Nachsicht zu behandelnden Selbsttäuschung bzw. Selbstüberschätzung, es liege im Bereich des Menschenmöglichen, unbedingte zu lieben, ein ‚Ja‘ zur geliebten Person zu sagen, das keinen Bedingungen und Einschränkungen unterliegt.

Aber auch hier: Allein wer zu absoluter und unbedingter, vorbehaltloser und un-

³² Vgl. Augustinus, Confessiones I-1.

³³ „C'est là le fond de la joie d'amour...: nous sentir justifiés d'exister.“ (Jean-Paul Sartre, L'Être et le Néant, Paris 1949, 439 – zitiert nach Josef Pieper, Über die Liebe, München 1972, 50 bzw. 188)

eingeschränkter Liebe fähig ist, könnte das vom Menschen nie einlösbare Versprechen der Liebe halten: Es wäre eine göttliche Liebe.

Es ist weniger erstaunlich als vielmehr bezeichnend, dass sich ein derart utopisches und von tausend Lebenserfahrungen derart widerlegtes Ideal von Liebe derart hartnäckig, unverdrossen, ja scheinbar unbekümmert am Leben hält, so dass über seine Halbwertszeit nur spekuliert werden kann. Scheitern lässt nicht aufgeben, lässt die Erwartungen nicht auf ein realistisches Maß reduzieren, lässt Hoffnungen nicht fahren: Herrad Schenk gab ihrem Buch über Liebe und Ehe den Untertitel ‚Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe‘³⁴. „Die Menschen heiraten um der Liebe willen und lassen sich um der Liebe willen scheiden“; „im Enttäuschungsfall gaben früher die Frauen ihre Hoffnungen auf. Heute dagegen halten sie an den Hoffnungen fest – und geben die Ehe auf“ auf der neuen Suche nach dem ‚runden Viereck expressiver Dauerabenteuerlichkeit bei konstanter Vertrauenspartnerschaft‘; „wir leben im Zeitalter des real existierenden Schlagertextes. Die Romantik hat gesiegt, die Therapeuten kassieren.“³⁵

Die Paradoxie des unbedingt gemeinten, aber immer nur bedingt gesprochenen ‚Ja‘ löst sich im unbedingten ‚Ja‘ Gottes zum konkreten Menschen, den auch die menschliche Liebe meint, im göttlichen ‚Ja‘, das die Brautleute vor Gottes Angesicht auf menschlich-paradoxe Weise nachsprechen, nachstammeln. Darum nennt Oswald Bayer solch kirchlich-sakramentale Trauung nüchtern und sehr treffend ein „Armutszeugnis“³⁶.

Aus auf den unbedingten Zuspruch – befangen in den Bedingungen konkreten Lebens

Die beschriebenen in höchsten Maße personalen (menschlichen) Selbstvollzüge der Freiheit und Liebe zielen um ihrer Erfüllung willen, um nicht aporetisch zu bleiben oder gar absurd zu werden und so dementiert zu werden, nicht auf gegenständliche Wirklichkeiten welcher Art auch immer, sondern darauf, dass darin ein unbedingter Zuspruch erfahren wird, trotz vielfacher und vielfältiger Bedingtheit sein zu dürfen und zu sollen. Dieser Zuspruch muss von einer Instanz zugesprochen werden, die sich dabei nicht überhebt und übernimmt, also von einer göttlichen Instanz. Damit löst sich dann aus der Anonymität einer ‚Instanz‘ der frei liebende personale Gott.

Dies führt zu der Einsicht, dass wir Menschen unsere nicht nur vorläufige, son-

³⁴ Herrad Schenk, Freie Liebe – wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe, München 1987

³⁵ Die Zitate aus: Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe (st 1725), Frankfurt 1990, 20.86.224.21.

³⁶ Oswald Bayer, Die Ehe zwischen Evangelium und Gesetz: ZEE 25 (1981) 164-180; 167.

dern volle Identität letztlich nur in der Bindung an Gott finden können; nur von ihm her, wenn er sich un-bedingt mit mir identifiziert, er zu mir sein liebendes Ja spricht, darf ich sein und muss mein Selbst nicht ängstlich zu schützen und zu behaupten versuchen – meist gegen die anderen. Ich wäre erlöst.

Dann wäre mir auch meine wahre Identität zugesprochen von meinem Schöpfer, der will, dass ich bin – auch eine Umschreibung von Liebe.

Der Mensch sieht sich gezwungen, im Konkreten zu leben, Entscheidungen zu treffen, sich zu binden, eine Form anzunehmen, sich zu entäußern, - gleichzeitig wird er jedoch immer in einem Überschuss über die konkrete Situation hinausdrängen, um Endgültiges, Ewiges, Absolutes zu berühren.

Von Balthasar formuliert die Aporie: „Wird von uns also nicht das Unmögliche verlangt? Wir sollen uns ganz einem Teil verschreiben, während wir wissen, daß dieser Teil nicht das Ganze ist. Wir sollen Gott auf die eine Seite setzen, während wir wissen, daß Gott keinen Parteien sich verschreibt. Wir wollen das Ganze übersehen, in dem unvereinbaren Doppelsinn, daß wir es zugleich ‚beherrschen‘ und ‚nicht beachten‘. Ist dieses Paradox lebbar, und gibt es einen Weg, es lebend zu verwirklichen, ohne es als Paradox zu zerstören?“³⁷

Die unbedingte Begründung des menschlichen Ich in seiner Besonderheit gelingt erst jenseits der Polarisierung, in Gott, im theologischen Gedanken der ‚Sendung‘: „Dafür, daß die Nachfolge Christi eine für jeden Menschen eigene, unverwechselbare, persönliche Form hat, dafür sorgt der Heilige Geist, der jedem seine Sendung zuteilt, wie *er* will, und doch alle Sendungen darin übereinkommen läßt, daß sie Formen der einen Nachfolge bleiben.“³⁸

Wenn der absolute Gott mich anruft, bestimmt und sendet hinein ins Konkrete, darf ich mich mit absoluter Berechtigung diesem Relativen verschreiben im Wissen um seine absolute Bedeutung. Christus erbringt den Beweis, „daß es existentiell möglich ist, zugleich das Ganze und der Teil, zugleich das schlechthin Überlegene und schlechthin Unterworfene zu sein“³⁹, in ihm sind das Ich und die Rolle in der Wirklichkeit Sendung schlechthin und allem irdisch Erreichbaren gegenüber einmalig und überschwänglich identisch. Die im Heiligen Geist ermöglichte Teilhabe an Christi Sendung bedeutet für den Menschen das personalisierende Moment, hier gründet seine absolute Einmaligkeit. Der Geist schließt in der Sendung den tragischen Riss zwischen Person und Rolle; gerade im Absehen von sich selbst, in der Konzentration auf die Sendung, gewinnt der Mensch seine letzte Bedeutung und Erfüllung. Die Sendung in das Partikuläre „bleibt, als das Aufgetragene, das absolut Wichtig und Belangvolle, ...“⁴⁰

³⁷ Hans Urs von Balthasar, *Verstehen oder Gehorchen?*, in: *Stimmen der Zeit* 135 (1939) 73-85; 80; vgl. ders., *Persönlichkeit und Form: Gloria Dei* 7 (1952) 1-15; 5; „Ist der Gedanke einer unendlichen Form für weltliche Wesen ein Widerspruch in sich selbst?“

³⁸ Ders., *Persönlichkeit und Form*, 12f.

³⁹ Ders., *Verstehen oder Gehorchen?*, 84.

⁴⁰ aaO., 85.

Auch der Sendungsbegriff hat in der Terminologie schönstättischer Spiritualität und Pädagogik eine Heimat, einen festen ‚Sitz im Leben‘.⁴¹

Das ‚Persönliche Ideal‘

Schon 1917, vor Eduard Spranger, hat Joseph Kentenich den Ausdruck ‚Persönliches Ideal‘ geprägt. Dass Gott die Menschen liebt, das geht meist locker von den Lippen – vielleicht zu locker; von da zu dem Satz: ‚Gott liebt mich‘ ist es logisch nur ein syllogistischer Dreischritt, psychologisch aber ein Sprung. Das ‚Persönliche Ideal‘ steht für meine Identität in den Augen Gottes, steht dafür, wie er mich gedacht hat und denkt. Wer ich bin, wofür ich da bin – das erhält hier seine unbedingte Würde.

In psychologischer Perspektive definiert Joseph Kentenich so: Das Persönliche Ideal „ist der gottgewollte Grundzug der begnadeten Seele, der, getreulich festgehalten, langsam zur Grundhaltung wird und keine Ruhe hat, bis er sich in organischer Entwicklung empor gebildet hat zur vollendeten Freiheit der Kinder Gottes“ (Vortrag vom 26.5.1966, unveröffentlicht).

Das Persönliche Ideal ist der Zentralwert bzw. ein zentraler Wertkomplex, von dem her und auf den hin alle anderen Werte ihren Stellenwert erhalten; „der Versuch, den originellen Kern einer Persönlichkeit zu erfassen und ihn sich so zu eigen machen, dass er zu einem Integrationspunkt wird, um den herum sich ein ganz persönlicher Organismus von Bindungen und Werten bilden kann, eine individuelle Kultur gleichsam.“⁴²

Es sei der ‚gottgewollte‘ Grundzug; darin komme zum Vorschein, wie Gott mich gedacht hat. Das so zu sagen muss einen sogleich in den Verdacht bringen, einen göttlichen Standpunkt zu beanspruchen. Das ist prinzipiell unmöglich, und keiner tue so, als habe er im Rat der Trinität mit am Tisch gesessen oder gar Protokoll geführt. Aber ist damit dann schon das letzte Wort gesprochen – so wahr dies bleibt?

Das Ärgernis mag noch zunehmen, wenn man die Praxis schönstättischer Spiritualität und Pädagogik zur Kenntnis nimmt, dieses ‚Persönliche Ideal‘ auch konkret zu formulieren. Selbst wenn ich den Sprung wage zu sagen: ‚Gott liebt mich‘, bin ich noch immer nicht so weit, diesen Glaubenssatz konkret zu buchstabieren, in alltäglichen Erfahrungen auszulegen. Liebe ist aber konkret oder sie ist nicht. Göttliche Liebe macht da keine Ausnahme.

Gerade das Konkrete ist aber oft das Ärgerliche; doch ernst gemacht wird nur im Konkreten.

Robert Musil hat in seinem ‚Mann ohne Eigenschaften‘ einen bemerkenswerten Kommentar formuliert – nein: nicht zum Persönlichen Ideal, aber zur Umsetzung allgemeiner Einsichten in konkrete Praxis:

⁴¹ Vgl. Lothar Penners, Eine Pädagogik des Katholischen, Vallendar-Schönstatt 1983, bes. 38f.

⁴² Vgl. Peter Locher, Bündnis-Kultur, Vallendar 2011, 67.

„Wenn jemand etwa aus rein vegetarischer Gesinnung zu einer Kuh Sie sagen würde (in richtiger Erwägung des Umstandes, daß man sich gegen ein Wesen, dem man du sagt, viel leichter rücksichtslos benimmt), so würde man ihn einen Gecken, wenn nicht einen Narren schelten; aber nicht wegen seiner tierfreundlichen oder vegetarischen Gesinnung, die man hoch human findet, sondern wegen ihrer unmittelbaren Übertragung in die Wirklichkeit.“⁴³

Natürlich entsteht hier eine ganze Reihe von praktischen Fragen: Wie finde ich mein ‚Persönliches Ideal‘? Ist das ein für allemal in Stein gehauen? usw. Das kann hier nicht behandelt werden.

Nur noch zwei Hinweise:

- Diese Theorie des ‚Persönlichen Ideals‘ als Grundlage einer Pädagogik verbietet zugunsten der Realisierung dieser originellen Idee jede Manipulation durch den Erzieher. – und:

- Das Persönliche Ideal des Paulus? – Es könnte im Galaterbrief stehen: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20)

Begegnung mit Gottes unbedingtem Zuspruch

Die Bindung an Gott, die Beziehung zu ihm – auch wenn sie nicht in einem formulierten ‚Persönlichen Ideal‘ ihren Ausdruck findet – wie kann die geschehen? Wie können wir Gott begegnen?

Zwei zunächst unvereinbar scheinende Axiome müssen in Geltung bleiben:

- Wenn Gott von Menschen *erfahren* werden soll, muss sich das im Medium menschlicher Erfahrung ereignen – sonst könnten Menschen ihn nicht erfahren;

- Wenn *Gott* von Menschen erfahren werden soll, kann er, soll er auch in solcher Erfahrung Gott sein und bleiben, nicht als ein Gegenstand innerhalb der Grenzen empirischer oder auch nur irdischer, geschaffener Wirklichkeit erfahren werden.

Die Lösung liegt im Gedanken einer ‚Miterfahrung‘: Freude entzündet sich an einem gelungenen Geschenk; Glück erlebe ich über eine bestandene Prüfung, Trauer über einen verstorbenen Freund. Konkrete Anlässe sind es, die Freude, Glück und Trauer auslösen; mit dem Buch ist die Freude mit-gegeben, mit dem Zeugnis das Glück, die Trauer mit der Todesanzeige.

Es ist wie bei Jesus von Nazareth: In der Begegnung mit ‚des Zimmermanns Sohn‘ kann – muss nicht – der ‚Sohn Gottes‘, der ‚Christus‘ und ‚Kyrios‘ mit-erfahren werden im Glauben, ohne dass er aufhörte, ‚des Zimmermanns Sohn‘ zu sein.

Das heißt: Wir sind, wenn wir Gott begegnen wollen, an die Wirklichkeit der Schöpfung verwiesen. Die Wirklichkeit ist mehrdimensional:

Der blühende Apfelbaum im Frühjahr – ich kann ihn in Gedanken hochrechnen auf seinen zu erwartenden Ertrag im Herbst; ich kann seine Pracht genießen, kann seine Schönheit auf eine Leinwand bannen oder – bei geringerer künstlerischer

⁴³ Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, aaO., 387.

Begabung – sie mit der Kamera festzuhalten versuchen; ich kann aus ökologischer Verantwortung mich entschließen, auch in diesem Jahr auf Akarizide zur Bekämpfung möglicher Spinnmilben zu verzichten; ich kann auch angesichts der atemberaubenden Schöpfung ihren Schöpfer preisen:

„Herr, wie zahlreich sind deine Werke!

Mit Weisheit hast du sie alle gemacht,

die Erde ist voll von deinen Geschöpfen...“ (Ps 104)

Grundsätzlich kann in allen Dingen, allen Menschen, allen Ereignissen, in allem, weil Gott alles in allem ist, Gott erfahren werden, kann ich ihm begegnen, wenn und insoweit diese Wirklichkeiten für mich transparent sind auf ihn. Gleichzeitig bin ich auf die Dinge, Menschen, Ereignisse angewiesen, wenn ich die Begegnung mit Gott suche; denn an ihnen vorbei kann das nicht gelingen. ‚Sakramentale Wirklichkeit‘ könnte man das nennen, ‚Zeichen und Werkzeug‘ (LG 1) göttlicher Präsenz und Wirksamkeit.

Joseph Kantenich spricht hier - in unüberhörbaren Anklängen an psychoanalytische Terminologie - von „organischer Übertragung und Weiterleitung“ und zieht noch eine bedeutsame, weiter reichende Konsequenz:

Wenn das so ist, dass mir in meiner Begegnung mit Orten und Dingen, Menschen und Ereignissen Gott begegnen kann – kann! –, dann müssen diese Orte und Dinge, Menschen und Ereignisse mir wichtig sein, weil sie mich möglicherweise in eine Gottesbegegnung vermitteln; dann darf ich mich gerade im Interesse meiner vitalen Bindung an Gott auch an diese Orte und Dinge, Menschen und Ereignisse binden – solange ich ihren medialen und Transparenz-Charakter wahre, solange also – in kantenichscher Terminologie – nicht nur ‚Übertragung‘, sondern eben auch ‚Weiterleitung‘ geschieht. Sonst habe ich mich an Götzen gebunden.

Eine Phänomenologie eines solchen Begegnungsgeschehens kann seine vielfältigen Dimensionen erschließen:

Da begegne ich etwas Überraschendem, das ich nicht gesucht, mit dem ich nicht gerechnet habe, auf das ich nicht gefasst war; es ist wie ein Geschenk. Ich erfahre etwas Neues, das mir aber doch nicht fremd ist, in dem ich etwas mir bis dahin Unbekanntes wieder erkenne als ein noch nicht gekanntes Vertrautes. Eine solche Erfahrung bedeutet darum auch keine Entfremdung, selbst wenn mir darin die Augen aufgehen, sie mir vielleicht auch überlaufen, und ich mich selbst und mein Leben, die Menschen und die Welt anders zu sehen beginne. Es ist wie eine Bekehrung, die mich mehr zu mir selbst bringt, mir wie eine geöffnete Tür die Möglichkeit des Neuen erschließt, mich einlädt. Darin geht mir etwas auf, das ich zugleich als etwas erfahre, was mich angeht, mich persönlich meint, eine Herausforderung, die mich aber frei sein lässt, mich nicht zwingt, mich wohl aber schier unwiderstehlich lockt, weil ich sie wie eine Verheißung erlebe. Es ist, wie wenn ein Wort mich trifft, mich anspricht, mich auf ansprechende, d.h. attraktive, zugleich anspruchsvolle Weise anspricht, ein Wort, auf das ich selbst anspreche wie auf eine heilsame Arznei.

Bindung an Gott als ‚Liebesbündnis‘

Wenn Identität sich aufbaut über Identifikationen, über freie Bindungen an Orte, Ideen, Personen, Aufgaben usw., die als Werte erfahren werden, wenn das Identitätsbedürfnis aber letztlich allein in der Beziehung zu Gott befriedigt werden kann, der meine Identität sichert und mich ‚rechtfertigt zu sein‘, dann kann diese personale Glaubensbeziehung zwischen Gott und mir nur als Beziehung der Liebe gedacht werden; und Gegenliebe wäre ein anderes Wort für Glauben.

In schönstättischer Spiritualität wird die Beziehung Gott-Mensch in der alttestamentlichen Kategorie des Bundes gedacht und gelebt. Gott will eine Geschichte mit seinem Volk, eine Heilsgeschichte, und es soll eine verbindliche sein; er stiftet seinen Bund mit Israel.

In Schönstatt ist der zentrale Terminus der des ‚Liebesbündnisses‘ – in einer originellen Variante, die der Gründer Joseph Kentenich aber immer als „originelle, konkrete Form des Liebesbündnisses“ bezeugt hat, „das der große Gott mit der Kreatur geschlossen hat“ - so Originalton 1947; oder als „eine tief greifende Erneuerung, Festigung und Sicherung des Taufbundes, das heißt des Bündnisses mit Christus und dem dreifaltigen Gott.“ (Das Lebensgeheimnis Schönstatts II, 57f).

Die Originalität des schönstättischen Liebesbündnisses liegt darin, dass es sich auf einen historisch datierbaren Akt am 18. Oktober 1914 beruft und eine unmittelbare Beziehung zur sog. „Dreimal Wunderbaren Mutter“ stiftet.

Wieder entstehen dieselben Fragen wie vorher: Warum nicht gleich und nur Gott? Fragen, die so sinnvoll sind wie die: Warum Jesus von Nazareth und nicht gleich und nur der Sohn Gottes?

Weil Gottes Gegenwart und Wirksamkeit sich über die geschaffene und geschichtliche Wirklichkeit vermittelt, in ihr mit-erfahren wird, eignet dieser Schöpfungswirklichkeit eine besondere Dignität, weil nur in ihr und nicht an ihr vorbei mein Gottesverhältnis gelebt werden kann.

Wiederum ist die Voraussetzung, dass diese Wirklichkeit transparentes Medium bleibt und nicht zum Götzen verabsolutiert wird; dass also das Liebesbündnis mit Maria zum Liebesbündnis mit dem dreieinigen Gott ausreift.

Die Erfahrungen sprechen dafür.

MICHAEL HOCHSCHILD

KULTURELLES FREMDELN
ÜBER DIE IDENTITÄTSPOLITIK EINER BEWEGUNG

Identität ist ein wichtiges Thema, ja eine große Frage, nicht zuletzt heute in einer Zeit großer Unübersichtlichkeit. Kann man ohne Identität überhaupt Mensch sein? Kinder müssen sie lernen, Erwachsene sollen sie haben. Identität ist mithin eine Frage der Reife –und damit der Entwicklung. Anders gesagt: Identität fällt nicht vom Himmel. Sie ist auch kein Geschenk, sondern oftmals –gegen Widerständigkeit erarbeitet. Sie entwickelt sich, bewährt sich, oder auch nicht –all das braucht Zeit und Erfahrung. Identität gelingt nicht, ohne es zu versuchen und sich dabei unter Beweis zu stellen; gestern in einer christentümlichen Gesellschaft, heute in einer Mediengesellschaft und morgen, wer weiß wie.

Wenig spricht dafür, dass es morgen so wird wie es heute geworden ist. Dafür reichen die aktuellen Systemkrisen in Wirtschaft und Kultur zu tief. Die Zeit ist reif für neue Erfahrungen. Aber sind es auch unsere Individuen und ihre Lebensformen? Die Jungen gewiss, die Alten wohl weniger. Anders gesagt: In der facebook-Generation rangieren Max Weber und seine „stahlharten Gehäuse“ – die Organisationen – nur noch auf dem Rang eines Archiveintrags, gelebt wird längst anders: weniger eindeutig, auch weniger fremdbestimmt, hingegen viel offener, ja weltbewusster und zugleich sozialer. So entsteht im Heute eine Menge Identitätsarbeit – sowohl für den einzelnen als auch miteinander. Nur wo und wie soll sie geleistet werden, wenn die moderne Gesellschaft und ihre Organisationen dafür ausfallen und ein stabiles Institutionengefüge einer postmodernen Gesellschaft noch nicht in Sicht ist, Familien an Belastungsgrenzen stoßen und immer häufiger zu Beratungsfällen werden?

Die Antwort lautet: In und mithilfe von sozialen Netzwerken, sprich: Bewegungen; Bewegungen wie Schönstatt. Das sind Orte mit einer ganz besonderen Eigenkultur. Sie besteht darin, dass eine Bewegung stets nach morgen zielt, aber heute wirkt und gestern entstand. Sie ist programmiert auf Entwicklung – d.h. auf Identitätsarbeit an sich, ihren Anhängern und ihrer Zielgruppe – und muss von daher Kontakt halten mit den jeweiligen Entwicklungen in der Gesellschaft und Kultur. Bezüglich der heute fälligen Identitätsarbeit kann und muss sie sich von daher mit den jeweiligen Individuen zusammen bewähren. Darin besteht ihre Reifeprüfung.

Von dieser Reifeprüfung will ich im Folgenden im Blick auf Schönstatt ein wenig berichten. Die These vom kulturellen Fremdeln beschreibt nämlich wie diese Reifeprüfung gelingt, warum sie für Schönstatt heute notwendig wird und wie sie sich letztlich für die Identitätsarbeit des einzelnen auswirkt – nämlich entschärfend zum einen und bildend zum anderen, insgesamt also hilfreich. Kurz gesagt macht eine Bewegung ähnliche Entwicklungen durch wie wir sie von Reifeprozessen der Kinder kennen: sie lernt allmählich sich in der Welt zurechtzufinden, mit ihr auseinan-

derzusetzen und dabei letztlich immer mehr zu sich zu finden - um den Preis einer naiven Unbekümmertheit ihrer Gründerjahre. Man kann es auch so sagen: Um sich treu zu bleiben, muss eine Bewegung wie Schönstatt auch einmal gefremdet haben. Nur so besteht sie ihre Reifeprüfung und kann heute den einzelnen ein echter Ort zur Identitätsarbeit werden. Es wäre seltsam, vielleicht sogar unglaubwürdig, wenn sie das Anliegen der Identität nicht für sich und nur für die anderen hätte.

Aber fangen wir bei diesen anderen und den Identitätsansprüchen, die man heute an sie stellen kann, erst einmal an. Angenommen die Identitätsarbeit des einzelnen Individuums wäre tatsächlich abschließbar, also erfolgreich zu beenden (und die Glücksformel dafür befände sich – sozusagen in Griffweite für uns – in einem der ehernen Diskurse, die nicht erst seit Shakespeares Hamlet durch Raum und Zeit schwebten statt einem jeden von uns auf dem Totenbett aufgezwungen zu werden, wie Hegel meinte) – also angenommen diese Identitätsarbeit sei erfolgreich zu beenden: die Welt, seine Lebenswelt, wäre nicht besser, nicht einmal schöner und keiner für sich wirklich zufriedener mit sich. Denn der Mensch ist ein soziales Wesen. Wäre der Mensch tatsächlich kein soziales Wesen, dann könnte eine individuelle Identitätsbestimmung zwar vielleicht noch gelingen, aber sie wäre nicht sinnvoll, weil dabei jeder für sich behaupten müsste, die Welt sei nichts anderes als sein Superego. Unsinnig und unklug wäre das, kontrafaktisch erst recht. Es reichte bestenfalls zur Lebenslüge.

Uns wäre aber selbst dann kein Börsencrash erspart geblieben, weil die Banken sich mit oder ohne gierige Banker (und Sparer!) trotzdem zu Finanzmonstren entwickelt hätten, die die Spekulationsblase zum Platzen gebracht haben. Einerseits. Andererseits haben dieselben Banken mit ihrem Risikosinn als Investoren (zumindest in Europa) die wirtschaftsbasierte Wohlstandsgesellschaft finanziert, in der man so sattsam die Frage nach der Identität des Individuums stellt. Kulturelle Minderheiten hätten in dieser Welt auch keine größeren Schutzrechte; sie wären der Unterdrückung sogar hilfloser ausgeliefert. Warum? Weil von Genozid, wie kürzlich das französische Parlament in der Frage der Ausrottung der Armenier Anfang des 20. Jahrhunderts, in dieser Welt ohnehin nicht mehr gesprochen werden könnte, weil ja stets und alles nur aufs Individuum und dessen vereinzelter Identität zugerechnet würde.

Kurzum: Kaum eines unserer Megaprobleme wäre gelöst, die kulturellen Probleme außerhalb Europas (wo die Individualisierung noch weniger identitätsrelevant ist als Familien- oder Clanzugehörigkeit) nicht einmal berührt, wenn sich tatsächlich noch die Glücksformel fürs Individuum aufreiben ließe.

Wir leben in einem überindividuellen Zeitalter, aller Individualisierung zum Trotz. Was aber heißt das anzuerkennen? Es bedeutet: Die Identität des Individuums ist zwar eine wichtige, ja hochpersönliche Frage. Bei ihrer Beantwortung kann man sich aber nicht aufs einzelne Individuum beschränken – nicht einmal in Europa. Nicht ohne Grund erleben die Sozialen Netzwerke im Internet einen solchen Boom. Weil das Bedürfnis des einzelnen nach Zugehörigkeit so groß ist. Die Macht sozialer Netzwerke auch außerhalb des Internet im Beruf wie im Privatleben ist eben fürs

Individuum mithin identitätsrelevant – das zeigen James Fowler und Nicolas Christakis seit den 1990er Jahren in immer neuen Studien zu dem Einfluss von Freundeskreisen auf die eigene Lebensführung, die Einstellungen und Werte – bis hin zur religiösen Orientierung.

Und als ob das nicht schon genug Wasser auf die Mühlen der Individualisierungskritiker wäre, kommt es noch ein wenig dramatischer: Wenn Identität nur eine Sache des Individuums wäre, dann gäbe es kein Abendland, keine Moderne, auch keine Kirche und neben vielen anderen Dingen auch – kein Schönstatt. Man sähe dann zwar zahlreiche Abendländer, mithin moderne Menschen, ebenso wie Kirchenmitglieder und Schönstatter, aber vor lauter Bäumen keinen Wald mehr, keine Einheit sui generis, um z.B. von Schönstatt als *einer* Bewegung insgesamt zu sprechen. Auch in solchen, sozusagen überindividuellen, Fällen muss man jedoch stets wissen, wovon man spricht, auf was man sich bezieht und was man dafür außer Acht lässt. Das ist eine Notwendigkeit der Logik, genauer: des Prinzips der Identität, und nicht nur eine Frage der Pädagogik nach dem Menschen.

Es scheint, jeder und alles müsse sich an Kriterien der Identität halten, genau wie beim Individuum. Zumindest fast genau so. Denn während wir von der mehr bis minder beherzten und oftmals vergeblichen Suche des heutigen Menschen nach Identität reden, gehen wir ungerührt davon aus, sie z.B. im Falle von Schönstatt längst gefunden zu haben, etwa im Gründungsereignis bzw. entsprechenden Dokumenten, „Meilensteine“ genannt. Ein Schönstatter könnte demnach als Kind seiner Zeit zwar auf Identitätssuche sein, aber er wüsste immerzu, auf was er sich bei Schönstatt genau bezieht. Das ist umso erstaunlicher, als es sich bei Schönstatt um eine Bewegung handelt, deren kollektive Identität sich neben der Geschichte einerseits, dem Gründer andererseits, inzwischen auch aus unterschiedlichen kulturellen Kreisen wie Südamerika, Afrika und Asien zusammensetzt, sowie von ihren Anhängern, deren soziale Kreise und dem jeweiligen Zusammenwirken aller mit allen speist, und nicht zuletzt auch in der Öffentlichkeit, etwa bei Weltjugendtagen zusammenwirkt. Je komplexer es wird, desto einfacher ist es mit der Identität, so scheint es paradoxerweise auf den ersten Blick.

Ist es mit der Angst nicht ganz ähnlich? Sie steigt und wird umso eindeutiger, je unüberschaubarer die Situation ist oder wird. Inzwischen lautet ein Gemeinplatz in der Risiko- und Verhaltensforschung: Je weniger real und konkret die Situation für den Betroffenen ist, umso größer die Angst, die sie auslöst. Der Nürnberger Psychologe Reinhold Bergler hat diese Unwucht im Furchtempfinden einmal als „die Angst des Rauchers vor dem Schlangenbiss“ bezeichnet und damit das Paradoxon der menschlichen Natur auf den Punkt gebracht. Sollte es also einen Zusammenhang zwischen Identitätsproblemen und Angstepfinden geben? Ist die „Sorge ums Selbst“ (Michel Foucault) im 20. Jahrhundert gar deshalb so groß geworden, weil sie das Individuum zwar betrifft, aber zugleich übersteigt? Geht es bei der Frage nach der Identität des Individuums insofern am Ende noch um mehr als damit gesagt wird, gar ums Ganze? Um seine Welt? Sein Leben? Vielleicht sogar: um Gott? Natürlich ohne je davon zu sprechen. Wenn dem so wäre, es gäbe wohl

kaum einen geeigneteren Ort dafür, dieser Sorge entgegenzutreten als Schönstatt mitsamt seiner Ideale von religiöser Lebensnähe und Ganzheitlichkeit. Anscheinend ist das aber nicht ganz so einfach. Und das hat Gründe.

Es ist eine menschliche Eigenart, die Welt zu verstehen, indem man versucht, die Ähnlichkeiten oder Unterschiede zu erkennen, die einen verbinden oder trennen, und ein Problem unserer Zeit liegt meines Erachtens indem, was man als „Identitätspolitik“ bezeichnet. Wir werden dazu angehalten, unsere Identität auf eine zunehmend einfache, immer weniger komplexe Weise zu definieren, doch wenn wir eines wissen, dann, dass keiner von uns einfach ist.

Wie kommt es dennoch zu dem Paradox der größeren Identitätsnot des einzelnen Individuums bei kleinerer Bezugsgröße gegenüber einer weltweiten Bewegung wie Schönstatt? Das liegt schlicht an eingeschliffenen Denkroutinen, nicht aber an der Wirklichkeit von kompliziertem Individuum und unterkomplexer Bewegung. Wir sind in den letzten Jahrhunderten in allen wissenschaftlichen Disziplinen eben sehr erfolgreich darin gewesen, die Welt in immer kleinere Teile zu zergliedern. Der Mensch besteht aus Organen, die Organe aus Zellen, die Zellen aus Molekülen und die Moleküle wiederum aus Atomen. Genauso sehen wir die Gesellschaft aus kleinsten Einheiten, den Individuen zusammengesetzt. Und wir dachten, wenn man durchschaute, was die Atome umtreibt, könnte man auch das große Ganze verstehen. Inzwischen stellt sich aber zunehmend heraus, wie sehr das Ganze auf die Einzelteile zurückwirkt – in der Biologie ebenso wie im Zusammenleben der Menschen.

Wir begreifen immer mehr, dass eine Gesellschaft, eine soziale bzw. religiöse Bewegung nicht nur eine Vereinigung von Vielen ist, sondern als soziale Einheit zugleich mehr als die Summe ihrer Teile. Deshalb reicht es auch nicht mehr sich für ihre Analyse nur sauber getrennt mit ihren Individuen zu beschäftigen genauso wenig wie es genügt, bei der Frage nach dem Individuum nur auf dieses selbst zu achten. Ein Querschnittsdenken ist gefragt. Es müssen z.B. stets überindividuelle Gruppeneffekte berücksichtigt, d.h. kollektive Identitätsspuren gesucht werden. Auf diese Weise organisiert eine Bewegung nachhaltig die Verbindlichkeit für und unter ihren Anhängern.

In Schönstatt, scheint mir, wird dem neuerdings Rechnung getragen, indem man sich über einen Leitbildprozess identifiziert. Wäre das nur ein Reflex auf die Mode, Unternehmensmodelle auf kirchliche Einrichtungen zu übertragen, müsste man nicht weiter darüber reden. Interessant ist aber der Zeitpunkt dafür. Warum wäre es vor 30 Jahren, ja noch für 15 Jahren dafür zu früh gewesen und in 30 Jahren dafür zu spät? Warum stellt das Leitbild gerade heute Schönstättlern, Neugierigen, Interessierten bis Sympathisanten ein nützliches Orientierungswissen dafür zur Verfügung, um was es sich bei der Bewegung handelt? Die Antwort lautet: Weil Schönstatt keine ganz neue Bewegung mehr ist. Weil sich genügend Geschichte angesammelt hat, ausreichend Erfahrung untereinander ergeben und zunehmend Internationalität eingestellt hat.

Anders gesagt: Weil Schönstatt in der dritten Generation angekommen ist. In der Gründergeneration zählte – das Wort sagt es bereits – der persönliche Kontakt zum Gründer. In der Nachgründergeneration gründet sich Autorität noch auf die Tatsache, dass man den Gründer oder seine Weggefährten persönlich kannte. Erst die dritte Generation ist die programmatische Generation. Sie muss die personale Autorität des Gründers versachlichen, wenn sie und sein Anliegen erfolgreich auf Dauer gestellt werden sollen. Ein solcher Versachlichungswille findet hier in Schönstatt Ausdruck in jenem Leitbildprozess.

Fast automatisch heißt das aber auch, dass die Selbstidentifizierung als Bewegung in letzter Zeit nicht einfacher geworden ist. Schönstatt ist gewachsen, aber auch geschrumpft – das kommt darauf an, wohin man schaut. Wahrscheinlich ist es nicht übertrieben zu behaupten, es sei damit auch unübersichtlicher geworden. Wozu sonst ein Leitbild, wenn es nicht allen einen klaren und gemeinsamen Weg weisen soll, der ansonsten zu undeutlich und unwahrscheinlich wäre? Es müssen jetzt sogar verschiedene Brücken zwischen den Kulturen gebaut werden. Und das heißt mehr als Internationalität unter einem Wallfahrerdach zu beherbergen. Es bedeutet auch der Tatsache ins Auge zu sehen, dass sich um die Versachlichungsdebatte Eigenverständnisse gruppieren – und unterscheiden. Es heißt, auf einmal unterschiedliche Eigenkulturen auch innerhalb der Bewegung deutlich wahrzunehmen und dementsprechend vom einen das andere mitunter für eher fremd zu halten. Es heißt letztlich aber vor allem eine Eigenkultur für sich insgesamt zu reklamieren und damit dem Blick aufs Fremde die Haustür zu öffnen – durchaus in der Spannung von großer Neugier und klarer Ablehnung.

Schönstatt entwickelte wie nahezu jede Bewegung nach einer Aufbruchseuphorie samt dem zugehörigen Startvertrauen mit der Zeit notwendigerweise eine Art kulturelles Fremdeln in seine Umwelt, d.h. es ändert seinen Fremdbezug und stellt vom grenzenlosen Urvertrauen auf eher fallweises Misstrauen um. Das gehört – wie beim Kleinkind – zur Differenzierung seiner selbst. Es gehört zur Identitätspolitik jeder Bewegung, dass sie irgendwann durchs „Nadelöhr des Anderen“ (so der aus Bombay stammende und in Chicago lehrende Literaturwissenschaftler Homi Bhabha) hindurch zu sich selbst kommt. Man könnte wohl vom Reifungsprozess sprechen – in Analogie zur Entwicklungspsychologie von Kindern.

Wir wissen inzwischen ziemlich genau, was passiert, wenn Kleinkinder um den achten Monat zu fremdeln beginnen: Sie sehen genauer hin und (!) vergleichen erstmalig. Danach müssen sie erst einmal mit dem beunruhigenden Resultat leben, dass es mehr als nur Bekanntes gibt. Dass ihre Welt tatsächlich größer ist, befriedigt aber erst sieben Monate später die Neugier des Kleinkinds und spornt sie bis weit ins Erwachsenenalter an. Bis dahin wirkt sich die so genannte Achtmonatsangst vor allem als Suche nach dem sicheren Hafen der Mutter aus.

Seit 2006 hat es im deutschsprachigen Raum immer wieder einige gesellschaftliche Analogiebildungen zum entwicklungspsychologischen Terminus des Fremdels gegeben. So hat der einstige CDU-Generalsekretär Roland Pofalla die Große Koalition dadurch stärken wollen, indem er sie in der heiklen Anfangsphase aus-

drücklich gegen „kulturelles Fremdeln“ in Schutz nahm. Er wollte damit Sorgen über die Vereinbarkeit von zwei eigenständigen und eigentlich konkurrierenden Regierungsparteien in der Öffentlichkeit zerstreuen. Erst im vergangenen Jahr hat dann Bundesbildungsministerin Annette Schavan bei einem Vortrag an der FU Berlin deutlich gemacht, dass es „im Prozess der Trennung von Staat und Kirche bei letzterer bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts dauerte, um ihr kulturelles Fremdeln gegenüber dem Staat abzulegen“. Solange verglich die Kirche anscheinend die Gegenwart eines weltanschaulich neutralen Staates mit der Vergangenheit eines christlichen Reiches – und war verstört. Anschließend entfachte in der Kirche eine so große Leidenschaft für den modernen Staat, dass Franz-Xaver Kaufmann noch in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts vor zu großer Staatsnähe warnte, weil sie das Ergebnis einer Verwechslung mit dem Kontakt zur Gesellschaft sei. Seitdem bemüht sich die Kirche umso klarer um die Zivilgesellschaft, wenngleich der große Erfolg bislang ausbleibt. Ganz im Gegenteil. Jetzt ist es die Gesellschaft, die sich im Blick auf die Kirche im kulturellen Fremdeln übt. Zwar kennt man einander und ist über die Geschichte des Abendlands miteinander förmlich verschmolzen, aber die Kirche ist der Mehrheit der Deutschen inzwischen fremd geworden (noch 30% der Bevölkerung sind Kirchenmitglied im Vergleich zu 43% vor 20 Jahren). Die Skandale der letzten Zeit haben das gesellschaftliche Unbehagen sogar in Misstrauen gesteigert.

Von solchen Schwierigkeiten kulturellen Fremdelns bleibt eine kirchliche Bewegung wie Schönstatt naturgemäß nicht völlig verschont. Ob sie will oder nicht, sie wird hierzulande mit der Kirche identifiziert. Gleichwohl betreffen diese Probleme aber nicht den Kern des kulturellen Fremdelns für sie selbst. Dabei geht es vielmehr darum, dass eine Bewegung im Rahmen ihrer Entwicklung in eine Phase ein- und auch wieder austritt, die ihre Identität in ganz eigener Weise prägt. Reagierte man vorher grundsätzlich offener, so ändert sich das nun – zumindest vorübergehend. Wo man früher einfach vertraute, schaut man jetzt genauer hin.

Wenn man sich daher in Schönstatt programmatisch ausrichtet und im Leitbild die Versachlichungsgrundlage dafür findet, kann man umso mehr sehen und insofern mehr vergleichen. Man kann untereinander vergleichen, aber eben auch seine Umwelt genauer wahrnehmen, Präferenzen ausbilden und Vermeidungsverhalten entwickeln. Die Suche nach Geborgenheit wird dabei vermutlich ziemlich normal sein. Weil die Nachgründungsgeneration allmählich abtritt wird diese Sehnsucht vermutlich weniger auf die reale Gründerfigur als auf ihre Legende oder auch auf einzelne Umweltkontakte gerichtet sein, z.B. in der Kooperation mit anderen Neuen Geistlichen Bewegungen oder rein innerkirchlichen Umwelten. Die Versuchung, es sich jetzt in einer unwirtlichen Zeit mit der Wahl seiner Gesprächspartner bzw. gesellschaftlichen Kontakten ab und an etwas bequemer zu machen, ist genauso verständlich wie es die ungeheure Offenheit eines alle Vergleiche erübrigenden Charismas in den beiden ersten Gründungsgenerationen war.

Grund genug zum kulturellen Fremdeln in der gegenwärtigen Gesellschaft findet sich für die Bewegung Schönstatts leicht. Erstens ist die Gesellschaft sich selbst in-

zwischen ausreichend fremd geworden. Die moderne Gesellschaft zeigt Züge allgemeiner Systemkrisen, und wirkt somit dramatisch unförmig und völlig ungewohnt, neuartig. Man könnte auch sagen: Die Gesellschaft ist gerade von sich selbst verstört. Es wäre nur normal, wenn sie es auch für andere bliebe. Verstörungspotential liefert auch das aktuelle Menschenbild. Das „Ich“ ist heute eine gesellschaftlich auferlegte Zwangsvorstellung. Und noch dazu keine taugliche. Es sei unwissenschaftlich, die Vorspiegelungen der Gattungsmatrix noch „Ich“ zu nennen – heißt es aus der Hirnforschung. Und für die Soziologie ist jeder Mensch nur noch ein Charakterfächer, ein Stapel von dicht übereinander gestaffelten Lebensrollen. Ein integriertes Personsein aus Ich-Du-Wir und dem Ganz Anderen, so wie es in Schönstatt gesehen wird, ist schwerlich damit vereinbar. Es sei denn als Zielmarke, d.h. als pädagogisches Projekt.

In der Begegnung mit einer fremden Welt aus entfremdeten Menschen dann nicht zu fremdeln wäre eher überraschend. Rückzug aufs Eigene die wahrscheinlichere Alternative. Nicht zuletzt auch wegen hoher Verständnishürden. Denn inzwischen spricht die Gesellschaft ein anderes Deutsch als im Schönstatt der Gründergeneration. Viel technischer, kühler, säkularer wirkt es gegenüber dem Hoffnungsvokabular von Gemeinschaft, Bund und Liebensbündnis.

Was aber lässt dennoch hoffen, dass dieses kulturelle Fremdeln Schönstatts nur eine Übergangsphase sein wird? Dass es wie beim Kleinkind in Neugierde gegenüber dem Unbekannten übergeht? Theologen würden wahrscheinlich die tief verankerte Vorsehungsgläubigkeit, die Zuversicht als entsprechende Kardinaltugend anführen. Oder auf den weltzugewandten Geist des Zweiten Vatikanums verweisen, mit dem viele Neue Geistliche Bewegungen, auch Schönstatt, angetreten sind und seitdem reüssiert haben. Unterhalb dieser theologischen Oberlichter, in der Wirklichkeit einer Weltgesellschaft spricht indes dafür, dass Schönstatt sich erst seit kurzem bewusst internationalisiert und die Neugier mindestens von dorthier inspiriert werden könnte. Anders als in Deutschland ist der Umgang mit dem Erbe der Gründung dort leichtfüßiger – auch abseits der Tatsache heißeren Temperaments als in Deutschland.

Wahrscheinlich führt das sogar dazu, dass es zu einer Ungleichzeitigkeit in der künftigen Identität des Schönstatters kommt. Während es womöglich in Südamerika chic, modern, ja cool ist, einer zu sein, haftet ihm in Deutschland etwas eher Konservatives an. Wenn die beiden dann aufeinander treffen, dürfte es spannend werden.

Siehe da: Die Frage nach der Identität des Individuums stellt sich auch innerhalb der kulturellen Vielfalt der Bewegung Schönstatts und nicht nur für sie und ihr pädagogisches Anliegen in der Welt von heute.

Auf welche Frage antwortet schließlich die These vom kulturellen Fremdeln? Mir scheint, sie reagiert auf zwei Fragen: Zum einen auf die Frage nach der Identität einer Bewegung als solcher. Zum anderen auf die Frage nach Identität innerhalb einer solchen Bewegung.

Zur Frage der Identität einer Bewegung: Wir nehmen heute Bewegungen immer stärker wahr; was in der modernen Gesellschaft so oft als Protestbewegung angefangen hat, ist inzwischen beinahe normalisiert, ja institutionalisiert. Modern ist nunmehr die „Expertise von unten“, das Selbermachen, die neue Begeisterung für Partizipation – das WIR läuft dem ICH den Rang ab. Man beugt sich nicht mehr einfach einer Diagnose eines „Halbgotts in Weiß“, sondern recherchiert im Internet eine Zweitmeinung, diskutiert und vergleicht sie mit anderen zusammen. Vom designverliebten Architekten verlangt man in Unterschriftenaktionen eine Rampe für Rollstühle. Man rechnet in Freundeskreisen mühsam nach, was der Experte über ein Prestigeprojekt vorgerechnet hat. Diese neue Angstfreiheit (insbesondere des Normalbürgers, letztlich des ICHs) ist ein Verdienst der etablierten Neuen Sozialen bzw. Religiösen Bewegungen, an denen sich Wahlkampagnen im Vorfeld entscheiden (siehe Tea-Party in den USA) und Religion auch wieder öffentlich sichtbar wird (siehe Weltjugendtage).

Bewegungen gehören in eine postmoderne Gesellschaft wie Organisationen einst zur modernen Gesellschaft. Sie erweitern das Spektrum sozialer Formen von Interaktion, Organisation und Gesellschaft um ein viertes Element. Dass Bewegungen mithin flexibler, also weniger steif agieren wie Organisationen, wird geschätzt. Unterschätzen sollte man hingegen nicht den Aufwand, der dazu kontinuierlich nötig ist: Bewegungen müssen, um Bewegungen zu bleiben (statt sich als Organisation zu versteifen), beweglich bleiben; d.h. sie müssen veränderlich reagieren können. Im kulturellen Fremdeln manifestiert sich beispielhaft diese Veränderlichkeit. Eine Bewegung zeigt, dass sie auch anders kann. Sie braucht nicht einmal besondere Gründe dafür, ausschlaggebend ist einzig ihre eigene vorübergehende Entwicklungsphase.

Nun zur zweiten Frage nach der Identität innerhalb einer Bewegung: Alle Kinder fremdeln – und wenn die Analogie stimmt, dann fremdeln auch alle Bewegungen irgendwann einmal. Es ist ihr Reifungsprozess. Er ist sozusagen nötig, um nicht als Erwachsener wie ein Kind zu denken und zu handeln. Identität ist von daher eine Qualität der Entwicklung, eine Frage der Zeit, ja der eigenen Lebensgeschichte – und keine festgeschriebene, unwandelbare Größe, derzufolge ein Erwachsener wie ein Kind denken und handeln müsse, wenn er mit sich identisch sein wolle. Absolute Gleichheit mit sich selbst kennt nur das Tote. Im Leben ist es hingegen so, dass sich vieles immer wieder ändern muss, damit alles gleich bleibt. So gesehen munitioniert eine Bewegung die Unabschließbarkeit der Suche nach der Glücksformel für die Identität des Individuums. Sie hält die Frage nach der Identität des Individuums je aufs Neue wach, ohne eine Identitätsarbeit zu verweigern. Im Gegenteil.

Dass Schönstatt als Bewegung heute auf die Frage der Identität zu sprechen kommt, führt nämlich zu einem charmanten Paradox, weil es zeigt, dass man Offenheit mithin durch Entschiedenheit erzeugt. Denn je entschiedener die eigenen Einstellungen, Werte und Haltungen gelebt werden sollen, desto mehr führen sie vor die Frage wie man sie im Laufe der Zeit authentisch hält und weiterlebt. Ohne gemeinsame Auseinandersetzung mit der jeweiligen Zeit *und* dem Ursprung geht

das nicht. Das spricht für eine heutzutage ungewöhnliche Freiheit in der Welt und markiert zugleich einen ungeheuren Bildungsanspruch, sich nämlich nicht in der Welt einrichten zu müssen (und das als Realismus zu tarnen), sondern sich zur Welt verhalten zu können, sie mal mehr, mal weniger gut zu heißen bzw. zu kritisieren, was dann beim kulturellen Fremdeln deutlich wird.

Ich fasse zusammen: Identität braucht Zeit und Erfahrung. Ohne Entwicklungszeit, keine Reifezeit. Dazwischen liegt die Reifeprüfung – für Menschen wie Bewegungen. Man neigt vorübergehend zum Fremdeln. Das aber ist kein Problem. Denn wenn die Angst echt ist, ist es auch die Freude. Und zu letzterem trägt eine Bewegung qua soziales Netzwerk wesentlich bei, indem es einen élan vital unter seinen Mitgliedern schafft und ihnen die Freiheit vermittelt, sich gemeinsam zur Welt zu verhalten statt als Individuum einsam in der Welt unterzugehen. Kann man sich heute besser auf morgen vorbereiten? Das nenne ich echte Identitätsarbeit. Wer mehr Identität sucht, muss länger warten. Er muss das Ende des gesellschaftlichen Umbruchs herbeisehnen und dann hoffen, dass es danach so ist wie davor und die Individuen wieder Unterschlupf in den „stahlharten Gehäusen“ finden. Das ist ziemlich unwahrscheinlich. Wahrscheinlicher ist, dass die Bewegungen wesentlich zum Wandel der Gesellschaft und ihrer Individuen beigetragen haben – und deshalb heute so identitätsrelevant sind.

STEFAN HARTMANN

SIND „NUR HEILIGE THEOLOGEN“? (F.-M. LÉTHEL OCARM) WAS THEOLOGIE MIT HEILIGKEIT ZU TUN HAT

Mit dem Thema „Theologie und Heiligkeit“ widmen wir uns keiner Nebenfrage, sondern stoßen ins Herz einer von der Botschaft der Menschwerdung Gottes gezeichneten Reflexion des Glaubens vor. Dabei ist uns bewusst: „Ein Theologe, der die unerlässliche Einheit von Theologie und Heiligkeit einfordert – zumal im Hinblick auf die Person des Theologen selbst –, begibt sich in eine zwiespältige Position. Er macht sich selbst zum exponierten Gegenstand seiner Forderung; er setzt sich, gemeinsam mit seiner Theologie, der Kritik aus und wird damit sozusagen ‚erpressbar‘: ‚Wo ist denn deine Heiligkeit? Wie sieht deine ‚Spiritualität‘ aus?‘“¹ Für sich genommen ist „Spiritualität“ – ein durchaus schillernder, oft plakativer und unpräziser Begriff – ein weites Feld, das *Hans Urs von Balthasar* (1905-1988), dessen Gedanken für unsere Thematik leitführend sind, einmal die „subjektive Seite der Dogmatik“² nannte. Diese kann sich interdisziplinär und auch interreligiös ausfalten in eine breite Theologie der Spiritualität oder Spiritualität der Theologie³, beziehungsweise der diversen heute modisch gewordenen Genitiv-Theologien. Bevor wir uns dem Verhältnis, den Trennungen und dem Zueinander von Theologie und Heiligkeit widmen, sollen die beiden Begriffe ein wenig geklärt und umschrieben werden.

¹ Antonio Sicari OCD, Theologie und Heiligkeit. Dogmatik und Spiritualität bei Hans Urs von Balthasar, in: Karl Lehmann / Walter Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar - Gestalt und Werk, Köln 1989, 191-206, 195. Vgl. auch Ders., Das geistliche Leben des Christen. Glaubenserfahrung und Wege zur Heiligkeit (AMATECA Bd. XVII/1), Paderborn 1998; Josef Weismayer, Leben aus dem Geist Jesu. Grundzüge christlicher Spiritualität, Kevelaer 2007.

² Hans Urs von Balthasar, Spiritualität, in: Ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1990, 226-244, 227. Vgl. auch „Die Einheit von Theologie und Spiritualität“, in: Ders., Einfaltungen, Einsiedeln/Trier 1987, 15-42. Zur Thematik bei Balthasar vgl. die ausgezeichnete Bonner Dissertation von Jutta Konda, Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars (BDS 9), Würzburg 1991. In die theologische Gedankenwelt Balthasars führt knapp und präzise ein die Schrift des Mailänder Kardinals Angelo Scola, Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, Paderborn 1996.

³ Vgl. Erwin Möde (Hg.), Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologie(n). Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie (Eichstätter Studien, Neue Folge 57), Regensburg 2007, darin besonders die „Grundlegung“ durch den Herausgeber (11-22) und den Beitrag von Manfred Gerwing, „Christliche Spiritualität“ aus dogmatischer Perspektive. Einige Thesen (77-94).

Was ist Theologie?

„Theologie“ heißt Gott-Rede, Rede von Gott. „Von Gott zu reden ist gefährlich“ – so der Titel eines Bestsellers der russischen Konvertitin aus dem Atheismus, Tatjana Goritschewa, die an der Oberflächlichkeit des im Westen festgestellten Sprachgebrauchs Anstoß nimmt. Das Wort „Gott“ und die Rede von Gott ist oft schematisch, lau und inhaltsleer geworden, hat ihre Glut und Leuchtkraft verloren. Ein aggressiver Atheismus, der intellektuell meist sehr dürftig ist und lang nicht die Sprachmächtigkeit der großen Religionskritiker wie Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud erreicht, macht seit einiger Zeit lautstark von sich reden und findet leider zunehmend Anhänger. Dennoch sind auch im „säkularen Zeitalter“⁴ sich auf einen „Gott“ berufende Religionen weiterhin eine Realität, leider oft auch mit gewaltsamen Konflikten behaftet. Stärker als das Christentum, das teilweise durch eine Art „Christophobie“, einer „Gotteskrise“ oder einem allgemeinen Relativismus geschwächt wird, bringt der missionarisch vordringende Islam Wort und Geltung eines Monotheismus in die öffentlichen Debatten.

Evangelische und katholische Theologie wird hierzulande meist wahrgenommen als eine universitäre Einrichtung mit eigenem wissenschaftlichem Forschungsauftrag zur Ausbildung des kirchlichen Nachwuchspersonals und der nötigen Religionslehrer/innen. Staatskirchenrechtliche Konkordate sichern dafür die Existenz theologischer Fakultäten an den Universitäten und Hochschulen. Große und ausstrahlende theologisch-kirchliche Intellektuelle (wie es Romano Guardini, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar und Henri de Lubac im 20. Jahrhundert waren) existieren jedoch nicht mehr oder sind Papst (Benedikt XVI./Joseph Ratzinger), bzw. Bischof und Kardinal geworden (wie Walter Kasper, Karl Lehmann, Christoph Schönborn, Angelo Scola, Rino Fisichella, Bruno Forte, Marc Ouellet, Kurt Koch, Gerhard Ludwig Müller). Bekannte kritische Theologen wie Hans Küng oder Eugen Drewermann haben den kirchlichen Zusammenhang verloren und sich dadurch auch theologisch marginalisiert. Die durch zunehmende Modularisierung, Standardisierung und Technisierung geprägte aktuelle Situation der akademischen Universitätstheologie⁵, die sich manchmal einer bekenntnisneutralen Religionswis-

⁴ Vgl. Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M. 2007, das große Werk von Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009 (A Secular Age, Harvard 2007), sowie ergänzend Klaus Berger, Wieviel Modernisierung verträgt Religion?, Frankfurt a. M. 2005.

⁵ Vgl. Peter Neuner (Hg.), Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit (QD 195), Freiburg i. Br. 2002; Helmut Hoping (Hg.), Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, Freiburg i. Br. 2007; Joachim Schmiedl, Johann Evangelist Hafner (Hg.), Katholische Theologie an der Universität. Situation und Zukunft, Ostfildern 2009; Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme, Herder Korrespondenz Spezial, Freiburg i. Br. 2008. Weiterhin hilfreich bleibt Bernhard Casper, Klaus Hemmerle, Peter Hünermann: Theologie als

senschaft (*religious studies*) annähert, oder die Fragen um „Theologie und Lehramt“⁶, die auch hinter dem vor allem in Münster verfassten „Memorandum Kirche 2011“ stehen⁷, sollen uns hier nicht zentral beschäftigen – auch nicht das seit der Regensburger Vorlesung des Papstes von 2006 neu ins Zentrum gerückte Thema „Glaube und Vernunft“ oder die Problematiken um die Sprache von Theologie⁸. Die von Erik Peterson im Dialog mit Karl Barth gestellte und beantwortete grundlegende Frage „Was ist Theologie?“⁹, der sich in jüngerer Zeit auch Hans Urs von Balthasar¹⁰, Max Seckler¹¹, Christoph Schönborn¹² und Joseph Ratzinger¹³ öfter gestellt haben, muss jedoch eine erste stilistisch-inhaltliche Klärung gefunden haben, wenn wir nach dem Zusammenhang von Theologie und Heiligkeit fragen. Es wird sich

Wissenschaft. Methodische Zugänge (QD 45), Freiburg i. Br. 1970, und der klarsichtige Überblick von Leo Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979.

⁶ Vgl. Walter Kern (Hg.), *Die Theologie und das Lehramt* (QD 91), Freiburg i. Br. 1982.

⁷ Vgl. Judith Konemann / Thomas Schüller (Hg.), *Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider*, Freiburg i. Br. 2011.

⁸ Vgl. dazu den immer noch oder wieder aktuellen Traktat „Die theologische Sprechweise“ (*Il linguaggio teologico*) Antonio Rosminis (1797-1855), mit Kommentar veröffentlicht in: Markus Krienke, *Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis (ratio fidei 29)*, Regensburg 2006, 177-235. Die Frage der theologischen Sprache, ihrer Geltung und Reichweite behandelt ausführlich Guido Bausenhardt, *Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen*, Freiburg i. Br. 2010.

⁹ Erik Peterson, *Was ist Theologie?*, in: Ders., *Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß* (Ausgewählte Schriften Bd. 1), Würzburg 1994, 1-22.

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Der Ort der Theologie*, in: *Verbum Caro*, a.a.O. 159-171; *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln/Trier 1987; *Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie*, in: *IKaZ Communio* 10, 1981, 305-315; *Christen sind einfältig*, Einsiedeln 1983, 91-100; *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Freiburg i. Br. 2010.

¹¹ Max Seckler, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg i. Br. 1980 (Sammlung diverser Aufsätze zur Thematik). Seckler möchte die beiden Extreme einer aus Frömmigkeitsbedürfnis oder Autoritätsinteresse entstehenden antitheologischen Haltung und einer im Namen der wissenschaftlichen Freiheit und Selbstverantwortung erfolgenden Lösung aller kirchlichen und glaubensmäßigen Bindungen der Theologie vermeiden helfen (ebd. 9).

¹² Christoph Schönborn, *Einheit im Glauben*, Einsiedeln 1984 (mit den klar strukturierten vier Kapiteln: „Die Einheit von Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit in der Theologie“; „Die Einheit des Glaubensbekenntnisses im Wandel der Geschichte“; „Die Einheit des Christusbekenntnisses in der Vielfalt der Christologien“; „Die Einheit der Christuserkenntnis in der Verschiedenheit von Lehramt, Theologie und Glauben“).

¹³ Joseph Cardinal Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1993; *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 15-33 („Glaube und Theologie“; „Was ist das eigentlich – Theologie?“).

zeigen, dass dabei einiges vom Wesen der Theologie schon in diese Richtung weist.

Theologie als Darlegung, Verstehen und Deutung des Glaubens der Kirche unterscheidet sich von der religiös unabhängigen philosophischen Denkbemühung, die sicher in der Glaubensbegründung oder auch der Fundamentalthologie eine Rolle spielt¹⁴, und auch von der kulturprotestantischen Frage Feuerbachs und Harnacks nach dem „Wesen des Christentums“¹⁵. Christlich-biblisch-kirchliche Theologie gibt es laut *Erik Peterson* (1890-1960) nicht wie bei Karl Barth als rein dialektischen Gegensatz zu Gott als dem einzigen wahrhaften Theologen, sondern ergibt aus dem Unterschied zu Erzählungen des Mythos dadurch, „dass dreierlei in ihr vorausgesetzt und wirksam ist, nämlich: dass es Offenbarung, dass es Glaube und dass es Gehorsam gibt“¹⁶. Zum Gehorsam gehört eine konkrete Autorität, die neben der kanonischen heiligen Schrift den Offenbarungsanspruch im Dogma, also in der Lehre, verwaltet. Diese Autorität ist seit Christi Himmelfahrt und Pfingsten die apostolische Kirche¹⁷. Theologie gibt es ferner „nur dann, wenn Offenbarung auch eine relative Erkennbarkeit in sich birgt. Wenn die Offenbarung dagegen paradox ist, dann gibt es auch keine Theologie“¹⁸. In christlicher Offenbarung zeigt sich auch in den heiligen Schriften eine schaubare und verstehbare „Gestalt“, wird nicht nur ein göttlich inspiriertes Wortgeschehen weitergeben wie im Koran. Peterson lässt wahre Theologie nur im Christentum bestehen und „nur unter der Voraussetzung, dass das fleischgewordene Wort von Gott geredet hat“¹⁹. Theologie ist aber nicht gleichzusetzen mit Prophetie, Exegese, Predigt oder Verkündigung, sondern „ist die in Formen konkreter Argumentation sich vollziehende Fortsetzung dessen, dass sich die Logos-Offenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat“²⁰.

¹⁴ Vgl. die Bonner Antrittsvorlesung von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der *theologia naturalis*. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Heino Sonnemans, Leutesdorf 2004; Stephanie Bohlen u.a. (Hg.), *Denkend vom Ereignis Gottes sprechen. Die Bedeutung der Philosophie in der Theologie* (FS Bernhard Casper), Freiburg i. Br. 1997. Der Freiburger Religionsphilosoph und Aachener Bischof Klaus Hemmerle widmete dem Verhältnis von Philosophie und Theologie mehrmals tiefeschürfende Überlegungen. Die Rolle und der Einfluss des aus dem Katholizismus herkunftigen Philosophen Martin Heidegger für das Verhältnis von Philosophie und Theologie wäre ein eigenes Thema.

¹⁵ Vgl. Karl-Heinz Menke, *Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologisch-geschichtliche Analyse* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 395), Paderborn 2005; katholisch an Romano Guardini anknüpfend wird die Frage durchdringend behandelt von Bruno Forte, *Das Wesen des Christentums*. Aus dem Italienischen von Karl Pichler (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 5), Fribourg/Stuttgart 2006.

¹⁶ Erik Peterson, *Was ist Theologie?*, a.a.O. 5.

¹⁷ Vgl. Petersons Aufsatz „Die Kirche“ (ebd. 247-257).

¹⁸ Ebd. 7.

¹⁹ Ebd. 12.

²⁰ Ebd. 13.

Etwas anders als Peterson konzentriert sich der einleitend bereits erwähnte Schweizer Theologe *Hans Urs von Balthasar* nicht nur auf das Dogma und die Dogmatik, sondern unterstreicht auch „die Einheit der theologischen Wissenschaften“²¹ oder theologischen Disziplinen, die einem gemeinsamen Sinn und Zweck dienen. „Der Ort der Theologie“, wie er einen frühen Aufsatz²² nennt, ist die Glaubenshingabe der gesamten endlichen Person an den Willen des sich im Fleisch offenbarenden unendlichen Gottes. Diese ist in exemplarischer Weise und geradezu „kantisch“ als „Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens göttlicher Liebe zur Menschheit“²³ realisiert in die gesamte Menschheit stellvertretenden und uneingeschränkten Jawort Marias zur Menschwerdung Gottes²⁴. Später unterscheidet Balthasar die „Theologie Gottes“ von der „kirchlichen Theologie“ und sieht letztere als Antwort auf die von der ersten ergangenen Anrede-Offenbarung. Auch hier ist wieder Maria als „Sitz der Weisheit“ das einmalige Ur- und Vorbild kirchlicher Theologie, für die dann gilt: „Sie kann sich nur innerhalb des Kreislaufs von Wort und antwortender Weisheit, von Offenbarung und kirchlichem Glauben bewegen, also einem so weiten Kreis, dass er jede Wahrheit umgreift, weil in Gottes Logos auch der *logos* alles rein-menschlichen Wissens, aller weltlichen Wissenschaft begründet ist.“²⁵ Daraus folgt weiter, dass „jede kirchliche Theologie, sofern sie Antwort auf Gottes unendlich freies und gnädiges Wort ist, Anbetung, Danksagung, kurz Doxologie sein muss“²⁶. Sie kann im dialogischen Kreislauf von göttlicher Anrede und menschlicher Antwort nicht vom persönlichen Angesprochensein durch das Wort absehen und Gott in ein „neutrales Objekt verwandeln und depotenzieren, auch nicht unter dem Vorwand, den Inhalt des Gesagten vom Sprechenden, der Gott ist, zu abstrahieren“²⁷. Auch wo Theologie innerkirchlich die „Streitreden“ Jesu fortsetzt, darf der Kampfaspekt nicht vergessen lassen, die kirchliche Würde zu wahren und der streitende Theologe darf sich nie auf das Niveau weltlichen Gezänks erniedrigen, vielmehr muss „der doxologische Klang immer mit-hörbar bleiben“²⁸.

²¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, a.a.O. 43-68. Zu Balthasars Theologie-Verständnis vgl. Jutta Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit*, a.a.O. 21-93; Wolfgang Klaghofer-Treitler, *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar*, Innsbruck / Wien 1992; Esther-Maria Wedler, *Splendor caritatis. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie in der Moderne (ETS 94)*, Würzburg 2009.

²² Hans Urs von Balthasar, *Der Ort der Theologie*, in: *Verbum Caro*, a.a.O. 159-171.

²³ Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, 6. Aufl. Einsiedeln 2000, 50.

²⁴ Dadurch steht Maria auch im Zentrum der von der neueren Theologie (Handbuch „Mysterium Salutis“) hervorgehobenen „Heilsgeschichte“. Vgl. Stefan Hartmann, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters (Eichstätter Studien NF 61)*, Regensburg 2009.

²⁵ *Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie*, a.a.O. 313.

²⁶ Ebd. 314.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 315.

Joseph Ratzinger (Jg. 1927; seit 2005 Papst Benedikt XVI.) beginnt seine Überlegungen „Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie“²⁹ mit einem Zitat des Exegeten und Konvertiten Heinrich Schlier aus der Zeit des nationalsozialistischen Kirchenkampfes über die alleinige „Fürsorge für das Wort Gottes unter den Menschen“³⁰ durch die Kirche. Dies ist inzwischen alles andere als selbstverständlich geworden. Für die Gegenwart beobachtet Ratzinger: „Wenn Kirche und kirchliche Autorität für Theologie ein wissenschaftsfremder Faktor ist, dann sind Theologie und Kirche gleichermaßen gefährdet. Denn eine Kirche ohne Theologie verarmt und erblindet; eine Theologie ohne Kirche aber löst sich ins Beliebig auf.“³¹ Am Anfang aller Theologie steht für ihn das durch die Gnade von Glaube und Rechtfertigung ermöglichte „neue Subjekt“, das der gnadenhaft bekehrte Apostel Paulus in die Worte fasst: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Damit umschreibt er mystisch das Wesen der sakramentalen Taufe, die ein ekklesialer Vorgang ist, und so zum Ausgangspunkt einer kirchlichen Theologie wird³². Kirchliche Theologie in der Kraft des Heiligen Geistes leistet Patendienste bei einer immer nötigen intellektuellen Bekehrung, die etwa für einen hl. Augustinus genauso wichtig war wie seine sittliche Umkehr. Der Zusammenhang von Bekehrung, Glaube und Theologie lehrt: „Die fruchtbaren Neuanfänge der Theologie sind nie aus der Loslösung von der Kirche, sondern immer aus einer neuen Zuwendung zu ihr erwachsen. Die Abwendung von ihr hat stets das theologische Denken verarmt und verflacht.“³³ Theologen dürfen sich nicht aufschwingen zu intellektuellen „Herren über den Glauben“, sondern sind den Gläubigen in der Kirche „Helfer zur Freude“ (2 Kor 1,24). Theologie ist Lehre von Gott in der Gemeinschaft der Kirche, eine Lehre, die freilich selbst von Gott im Heiligen Geist ausgeht. Sie bedarf jedoch der vermittelnden Lehrer³⁴ als Charisma und Auftrag (vgl. 1 Kor 12, 28 und Röm 12, 1-11 die Einordnung der Lehrer in die Rede vom einen Geist und den vielen Gaben, vom einen Leib und den vielen Gliedern), immer eingedenk des relativierenden Hauptsatzes: „Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen, denn einer nur ist euer Lehrer, Christus“ (Mt 23, 10).

²⁹ Joseph Cardinal Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, a.a.O. 39-62 (erstmals unter dem Titel „Theologie und Kirche“ veröffentlicht in: *IKaZ Communio* 15, 1986, 515-533).

³⁰ Ebd. 39.

³¹ Ebd. 41.

³² Vgl. Paolo G. Sottopietra, *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger* (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003.

³³ *Wesen und Auftrag der Theologie*, a.a.O. 57.

³⁴ Vgl. Christoph Schönborn, *Des heiligen Thomas Lehre vom Lehrer („De magistro“)*, *Schriften der Wiener Katholischen Akademie* 1, Wien 1994; Ralph McInerney, *Thomas von Aquin: Kontemplation und Lehre*, in: *IKaZ Communio* 16, 1987, 498-505.

Die Berufung zur Heiligkeit

Heiligkeit ist zunächst eine Eigenschaft und ein Unterscheidungsmerkmal Gottes³⁵. Sie bezeichnet vor allem seine Erhabenheit und Souveränität, er ist „der Heilige Israels“ (Jes 1,4), Jesus wird bei Johannes als „der Heilige Gottes“ bezeichnet (Joh 6, 69), der Geist Gottes ist der „Geist der Heiligkeit“ (Röm 1,4) und als Heiliger Geist eine eigene göttliche Person. Wer Gott begegnet, naht dem Heiligen. Aus dem brennenden Dornbusch hört Mose die Stimme: „Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden“ (Ex 3, 5). Geheiligt ist alles, was in direkter Beziehung zu Gott steht: sein heiliges Volk, der ihm geschuldete Kult, sein heiliger Tempel und alles, was zu seinem Dienst ausgesondert wurde. Schließlich ergeht der Aufruf des Bundesgottes: „Ich bin der Herr, der euch aus Ägypten heraufgeführt hat, um euer Gott zu sein. Ihr sollt daher heilig sein, weil ich heilig bin“ (Lev 11, 45). Im Neuen Testament heißt es dann knapp und klar: „Das ist es, was Gott will: eure Heiligkeit“ (1 Thess 4,3). Unmissverständlich, besonders im Blick auf die Feindesliebe und das Maß der Barmherzigkeit das Wort des Herrn in der Bergpredigt: „Seid also vollkommen, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5, 48). Christliche Heiligkeit ist im Evangelium mehr als eine rein moralische Perfektion gemäß äußerlichen Gesetzen und Vorschriften, es ist vielmehr die Berufung zur „heroischen“ Ausübung aller vier kardinalen und drei göttlichen Tugenden, zur Armut, zum leiblichen und geistlichen Gehorsam an Gott, zur selbstlosen und vollkommenen Liebe in der Nachfolge Jesu. Im Zweiten Vatikanum nennt die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (LG) ein eigenes V. Kapitel „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“. Das betrifft nicht allein Ordensangehörige und Kleriker, sondern alle Getauften: „Alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges sind zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen“ (LG 40)³⁶. Damit wurde die thomatische Standeslehre, die das Streben nach Vollkommenheit auf den Ordensstand konzentrierte, in einer Weise erweitert, die schon Franz von Sales in seiner Schrift „*Philothea*“, Antonio Rosmini in seinen „*Massime di perfezione*“³⁷ oder auch Josemaría Escrivá („*Camino*“) bei der Gründung des „Opus Dei“³⁸ beschäftigte. Papst Johannes Paul II. greift nach dem Heiligen Jahr 2000 in seinem Apostolischen Schreiben „*Novo Millennio Ineunte*“ (NMI) diesen Ruf auf und stellt ihn ins Zentrum seiner Überlegungen für das dritte christli-

³⁵ Vgl. die analytische Untersuchung von Saskia Wendel, Gott als Inbegriff der Heiligkeit. Eine Annäherung an eine umstrittene Bestimmung Gottes, in: IKaZ Communio 40, 2011, 163-176, sowie das Kapitel „Heiligkeit“ bei Jutta Konda, Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit, a.a.O. 94-154.

³⁶ Vgl. dazu die praktisch-spirituelle Vertiefung von Adrienne von Speyr, Heiligkeit im Alltag, in: IKaZ Communio 31, 2002, 392-400.

³⁷ Deutsch: Leitsätze für Christen. Eingeführt von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1964.

³⁸ Vgl. Martin Rhonheimer, Verwandlung der Welt. Zur Aktualität des Opus Dei, Köln 2006.

che Jahrtausend: „Ohne Umschweife sage ich vor allen andern Dingen: Die Perspektive, in die der pastorale Weg eingebettet ist, heißt Heiligkeit. [...] Das ganze Leben der kirchlichen Gemeinschaft und der christlichen Familien muss in diese Richtung führen. Es ist aber auch offenkundig, dass die Wege der Heiligkeit persönliche Wege sind. Sie erfordern eine wahre und eigene Pädagogik der Heiligkeit, die sich den Rhythmen der einzelnen Personen anzupassen vermag. Diese Pädagogik wird den Reichtum dessen, was allen vorgelegt wird, verbinden müssen mit den überkommenen Formen der Hilfe durch Personen und Gruppen sowie mit den jüngeren Formen, die sich in den Verbänden und den von der Kirche anerkannten Bewegungen finden“ (NMI 30f). Zur kirchlichen Gemeinschaft gehören auch Theologen und sind daher von Johannes Paul II. natürlich mit gemeint. Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit und zur vollkommenen Liebe ist kein Charisma oder eine Sonderspiritualität für bestimmte kirchliche Stände und Gruppierungen, sondern für jeden Christen einfache Konsequenz aus seinem Glauben, seiner Taufe und seiner Nachfolge. Es geht dabei nicht um ein spirituelles Leistungsdenken oder um einen bloßen Moralismus, sondern um die richtige selbstlose Haltung der Liebe und um den ehrfürchtigen Respekt gegenüber dem heiligen Geheimnis Gottes und des Menschen. Es geht auch nicht um ein „persönliches Ideal“, sondern um den Gehorsam gegenüber der je persönlichen Sendung in der Vielfalt möglicher Heiligkeitsberufungen: „In der Sendung, die jeder einzelne erhält, liegt wesentlich die Form der ihm geschenkten und von ihm geforderten Heiligkeit begründet. Die Ausführung dieser Sendung ist für ihn identisch mit der zugemessenen und erreichbaren Heiligkeit. So ist die Heiligkeit also etwas wesentlich Soziales und darum der Willkür des Einzelnen Entzogenes.“³⁹ Das Leben in den evangelischen Räten ist dann eine mögliche Konkretisierung und Zuspitzung des an alle Christen ergehenden zentralen Rufes zur Liebe, Heiligkeit und Nachfolge. Wie in Balthasars Ortung der Theologie in der marianischen Antwort auf das Menschwerdungsgeschehen steht auch in der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit Maria exemplarisch an der Spitze. Jenseits aller Standesunterschiede ist sie die „All-Heilige“ (*pan-hagia*), die vor der Erbsünde und ihren Folgen um ihres Sohnes willen bewahrte „*immaculata*“, die dem pilgernden und sich um Heiligkeit bemühenden Gottesvolk als „Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes voranleuchtet“ (LG 68).

Die Einheit von Theologie und Heiligkeit

Dass kirchlich-katholische Theologie und Heiligkeit eine Einheit bilden, scheint in der Vergangenheit eigentlich eine Selbstverständlichkeit gewesen zu sein. Man

³⁹ Hans Urs von Balthasar, Vom Ordensstand, in: Ders., Die großen Ordensregeln, 4. Aufl. Einsiedeln 1994, 7. Zur an den ignatianischen Exerzitien ausgerichteten Standeslehre Balthasars vgl. Anton Štrukelj, Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar, Graz 2002.

nannte die Theologie einmal die *sacra doctrina*⁴⁰, heilige Lehre, und im mittelalterlichen Universitätswesen Königin aller Wissenschaften, der die anderen Disziplinen als *ancillae* zu dienen hatten. Heilig und *sacrum* ist der Gegenstand und Ursprung aller Theologie. Karl Barth hatte ja nicht unrecht, in Gott selbst und damit im Heiligen Geist den einzig wahren Theologen zu sehen. Er hatte noch den (unausgeführten) Plan, nach seiner „Kirchlichen Dogmatik“ eine Dogmatik allein unter dem Aspekt des Heiligen Geistes zu verfassen. Doch hier wäre er vor allem auf Johannes und Paulus als den heiligen Theologen der Ur-Kirche schlechthin gestoßen, in denen sich der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14, 17) ausspricht und derer er sich bediente, um „an alles zu erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14, 26) und „euch in die ganze Wahrheit“ (Joh 16, 13) zu führen. So erkennt man den wahren, heiligen Theologen daran, wie weit er wie der Heilige Geist „mich verherrlicht und von dem, was mein ist, nimmt und es euch verkündet“ (Joh 16, 14). Das wäre die aller wirklichen Theologie immanente doxologische Struktur, die dann alle großen und heiligen Theologen und „Kirchenväter“ übernehmen, auch wenn sie wie Irenäus und Origenes mit Gegnern des Glaubens ringen oder wie Augustinus die eigene Biographie zu einem Loblied der Gnade gestalten. Im Mittelalter beginnt sich der eigenständige Intellekt in theologischen Fragestellungen zu regen und die Doxologie zunächst in den Hintergrund zu stellen. Der rationalistisch argumentierende Petrus Abaelard erfährt die harte und in manchem auch ungerechte Kritik des hl. Bernhard von Clairvaux, Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin dagegen gelingen in ihren Dialogen, Disputen, Gebeten und Hymnen großartige Synthesen von Glaube und Vernunft, Poesie und Dogma, Theologie und Heiligkeit⁴¹. Eine Krönung mittelalterlicher Theologie ist sicher das Werk des heiligen Franziskanerkardinals Bonaventura, der mehr als Anselm und Thomas auch wieder die augustiniische existentielle Liebestheologie in sein Werk integriert und eine kurze Schrift der „*reductio artium ad theologiam*“ widmet.

Papst Benedikt XVI., der bekanntlich über Bonaventura seine damals in München durchaus umstrittene Habilitationsschrift verfasste⁴², zitiert öfter gern aus dem

⁴⁰ Vgl. dazu den zeitkritischen Aufsatz von Johannes Stöhr, Theologie als „*Sacra doctrina*“ bei Thomas von Aquin und in neueren Auffassungen, in: *Veritati Catholicae*. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag (hrsg. von Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer), Aschaffenburg 1985, 672-696.

⁴¹ Vgl. Hansjürgen Verweyen, Anselm von Canterbury 1033-1109. Denker, Beter, Erzbischof, Regensburg 2009; Jan-Heiner Tück, Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 2009.

⁴² Nun neu ediert: Joseph Ratzinger, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (JRGS 2), Freiburg i. Br. 2009. Vgl. zu seinem bonaventuranischen Theologieverständnis Marianne Schlosser / Franz-Xaver Heibl (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien II), Regensburg 2011; Hansjürgen Verweyen, Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie, Regensburg 2010; Kurt Koch, Das Geheimnis des Senfkorns.

„*Itinerarium mentis in Deum*“ die schon fast kierkegaardschen Sätze: „Wenn du dich nun danach sehnst zu wissen, wie die mystische Gemeinschaft mit Gott zustande kommt, so frage die Gnade, nicht die Lehre; die Sehnsucht, nicht den Verstand; das Seufzen des Gebets, nicht das Studium des Buchstabens; den Bräutigam, nicht den Lehrer; Gott, nicht den Menschen; die Dunkelheit, nicht die Klarheit; nicht das Licht, sondern das Feuer, das alles entflammt und mit starken Salbungen und glühendsten Gefühlen zu Gott bringt... Treten wir also in die Dunkelheit ein, lassen wir die Unruhen, die Leidenschaften und die Gespenster zum Schweigen kommen; gehen wir mit dem gekreuzigten Christus von dieser Welt zum Vater über, damit wir, nachdem wir ihn gesehen haben, zusammen mit Philippus sagen: das genügt mir“ (VII, 6)⁴³. Wahre heilige Theologie und Theologen sind nie überholt, so wenig wie Johannes und Paulus je überholt sein werden. So kann das gegenwärtige Pontifikat des großen Theologen Benedikt XVI. sicher ohne seine Prägung durch den heiligen Bonaventura nicht verstanden werden⁴⁴. Mit Antonio Rosmini (1797-1855) und John Henry Newman (1801-1890) hat er selbst zwei große katholische Theologen und Intellektuelle der Neuzeit selig gesprochen. In einem Vortrag in Toronto über „Theologie und Kirche“ aus dem Jahr 1986 bemerkte Ratzinger: „Der Zusammenhang von Theologie und Heiligkeit ist daher nicht ein sentimentales oder pietistisches Gerede, sondern folgt aus der Logik der Sache und bestätigt sich die ganze Geschichte hindurch. Athanasius ist nicht denkbar ohne die neue Christuserfahrung des Mönchsvaters Antonius; Augustinus nicht ohne die Passion seines Weges zur christlichen Radikalität; Bonaventura und die franziskanische Theologie des 13. Jahrhunderts nicht ohne die ungeheure Vergegenwärtigung Christi in der Gestalt des heiligen Franz von Assisi; Thomas von Aquin nicht ohne den Durchbruch zum Evangelium und zur Evangelisation bei Dominikus, und so könnte man fortfahren, die ganze Geschichte der Theologie hindurch.“⁴⁵

Es war *Hans Urs von Balthasar*, der der Einheit von Theologie und Heiligkeit 1948 einen tiefeschürfenden Aufsatz⁴⁶ gewidmet hat, der die gesamte abendländische Theologiegeschichte ins Visier nimmt und große Beachtung fand. Ein Jahr vor seinem Tode veröffentlichte er in der von ihm mit herausgegebenen Internationalen

Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI. (Ratzinger Studien III), Regensburg 2010 (45-68).

⁴³ Vgl. nun die Neuausgabe Bonaventura, *Der Pilgerweg des Menschen zu Gott* – übersetzt und erläutert von Marianne Schlosser. Mit einer Einleitung von Paul Zahner und Übersichtstabellen von Florian Kolbinger, St. Ottilien 2010, 105f.

⁴⁴ Sie prägt auch die Ansprache „Gott zeigt sich in der Begegnung von Person zu Person“ von Papst Benedikt XVI. am 30. Juni 2011 bei der Verleihung des „Benedikt XVI.-Preises“ an drei damit ausgezeichnete Theologen (L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 27 vom 8. Juli 2011, 10f). Vgl. auch Klaus Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg i. Br. 1975.

⁴⁵ *Wesen und Auftrag der Theologie*, a.a.O. 50.

⁴⁶ *Theologie und Heiligkeit*, in: Ders., *Verbum Caro*, a.a.O. 195-225 (erstmalig veröffentlicht in: *Wort und Wahrheit* 3, 1948, 881-897).

Katholischen Zeitschrift „*Communio*“ erneut einen Aufsatz unter demselben Titel⁴⁷, aber nun mit ganz anderen Akzentuierungen, denen wir noch nachgehen werden. Jedenfalls wurde unser Thema hier vorformuliert und, so kann man ohne Übertreibung sagen, in die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts eingeschrieben. Balthasar beginnt seine Überlegungen mit der Beobachtung: „Es gibt in der katholischen Theologie kaum ein Ereignis, das weniger beachtet worden ist und doch mehr Beachtung verdient als die Tatsache, dass es seit der Hochscholastik wenig heilige Theologen mehr gab.“ Zuvor falle dem unbefangenen Blick sogleich auf, „dass die großen Heiligen, jene nämlich, die es nicht nur durch eine gewisse persönliche Bemühung zu einer vorbildlichen Reinheit des Lebens gebracht haben, sondern offenkundig von Gott eine Sendung in die Kirche hinein erhalten haben, in der Mehrheit auch große Dogmatiker waren. Und dies so sehr, dass sie zu ‚Säulen der Kirche‘, zu berufenen Trägern der kirchlichen Lebendigkeit gerade dadurch wurden, dass sie in ihrem Leben die Fülle der kirchlichen Lehre, in ihrer Lehre die Fülle des kirchlichen Lebens darstellten.“⁴⁸ Dies wird dann an vielen Namen der Kirchen- und Theologiegeschichte mit Bezug auf das Neue Testament, besonders Johannes und Paulus, ausgeführt, wobei nach Balthasar die amtliche Personalunion von „*pastores*“ (Hirten) und „*doctores*“ (Lehrer, Theologen) das Normale war, „kurz, diese Säulen der Kirche sind totale Persönlichkeiten: was sie lehren, das leben sie in einer so direkten, um nicht zu sagen naiven Einheit, dass der Dualismus der späteren Zeit zwischen Dogmatik und Spiritualität ihnen unbekannt ist.“⁴⁹ Lesemeister waren Lebemeister und umgekehrt, um ein bekanntes späteres Bild Meister Eckharts aufzugreifen, „*piscatorie*“ und „*aristotelice*“ waren noch keine Gegensätze. In Dionysius Areopagitas „kirchlicher Hierarchie“ (wobei Hierarchie eben „Herrschaft der Heiligen“ heißt) kommt es schließlich sogar zur absoluten Identifikation von Amt, Heiligkeit und kirchlicher Lehre, wobei es um „keine rein-subjektive Vollkommenheitsidee“ geht, sondern „um das Vollkommenheitsbild des Evangeliums selbst“⁵⁰.

Die nachscholastische Scheidung von Theologie und Heiligkeit

Balthasar führt sodann aus: „Die hohe Scholastik Alberts, Bonaventuras, Thomas‘ von Aquin bedeutet den einzigartigen Kairos, in welchem die Theologie eben noch die sich verselbständigende Weltwissenschaft sakral zu verklären und zu durchstrahlen vermag und damit den Profanwissenschaften ein Ethos mit auf den

⁴⁷ Hans Urs von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: IKaZ *Communio* 16, 1987, 483-490.

⁴⁸ A.a.O. 195.

⁴⁹ Ebd. 197.

⁵⁰ Ebd. 198. „Durch Dionysius ist die de-iure-Identität von Bischof, Heiligem und Kirchenlehrer aufs folgenreichste eingehämmert und mit ihm als evangelische Tradition rezipiert worden“ (199).

Weg gibt, das aus dem Bereich der christlichen Heiligkeit stammt und auch den profanen Forscher beansprucht.“⁵¹ Den „totalen“ heiligen Theologen mit Mitte seiner Lebendigkeit in der kirchlichen Dogmatik gibt es seither nicht mehr, da sich neben der Dogmatik nicht nur die zunehmende Selbständigkeit eines wissenschaftlich-rationalistischen Aristotelismus, sondern auch die verschiedenen Wissenschaften vom „christlichen Leben“ auftun, eben das, was heute „Spiritualität“ genannt wird. Dieser Bereich hat dann seine eigenen Heiligen und Kirchenlehrer, nicht als Dogmatiker, sondern beispielsweise als Mystiker (Johannes vom Kreuz), Vermittler (Canisius), Kontroverstheologen (Bellarmin), Moralisten (Alphons von Liguori) und Lehrer der Spiritualität (Franz von Sales). Bezeichnend ist für Balthasar, dass es einem Henri Bremond dann möglich war, eine „*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*“ zu schreiben, ohne dabei auf die Theologie als Dogmatik irgendeine Rücksicht zu nehmen. Er nennt dies „eine Tatsache, die an sich schon zu den alarmierenden Fragen der Kirchengeschichte gehört“⁵². Die Scheidung von Heiligkeit und lehrhafter Theologie, die Balthasar als eine „Wunde der Kirche“⁵³ empfand, nistete sich immer tiefer ein, „sie erhöht sich weiter, indem nach Thomas der Abfall in den Nominalismus erfolgt, der wohl erstmals ein unversöhnliches Gegenüber von (scholastischer) Theologie und Spiritualität entstehen lässt (*Devotio moderna*, Erasmus), aus dem die Reformation einen Ausweg suchen wird“⁵⁴. Auch der heilige Ignatius von Loyola mit seinem dem Anliegen der Reformation verwandten „Exerzitenbuch“ vermochte eines nicht: „die beginnende Entfremdung zwischen Dogmatik und Heiligkeit zu hindern, er so wenig wie seine Schüler“⁵⁵. Allein einer „Metaphysik der Heiligen“⁵⁶ gelingt es mystisch, die entstandene Kluft teilweise zu überbrücken. Erst Erich Przywara, Karl Rahner und Gaston Fessard verfassen im 20. Jahrhundert eine „Theologie der Exerziten“⁵⁷ – und erst Balthasar selbst unterlegt dem frommen Lebensbericht einer heiligen Thérèse von Lisieux eine theologische Deutung als „Geschichte einer Sendung“⁵⁸. Die Neuscholastik der Gegenreformation und des 19. Jahrhunderts wird dagegen zum klassischen Beispiel „der Diastase zwischen theoretischer und affektiver Theologie: auf der einen Seite ein trockenes, vom Gegenstand nicht mehr getragenes und gerechtfertigtes Distinguieren, auf der

⁵¹ Ebd. 200.

⁵² Ebd. 202.

⁵³ Vgl. das Bild bei Antonio Rosmini, *Le cinque piaghe della santa Chiesa*, Milano 2007.

⁵⁴ Einfaltungen, a.a.O. 31.

⁵⁵ A.a.O. 204.

⁵⁶ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III/2, 407-491; Jutta Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit*, a.a.O. 243f.

⁵⁷ Vgl. Michael Schneider, „Unterscheidung der Geister“. Die ignatianischen Exerziten in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard (ITS 11), Innsbruck / Wien 21987.

⁵⁸ So der Untertitel der Erstausgabe von Balthasars Monographie über Thérèse von Lisieux (Olten 1950), später zusammengefasst mit „Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung“ (Köln-Olten 1952) zu „Schwestern im Geist“ (1970; 4. Aufl. 1990).

anderen Seite eine spirituelle Theologie, die vom Zentrum der Offenbarung nicht mehr genährt ist⁵⁹. Mit François Vandenbroucke kann sogar vom „Ehebruch zwischen Theologie und Spiritualität“⁶⁰ gesprochen werden. Als Ausnahme von dieser Entwicklung erwähnt Balthasar jedoch die Braut-Bräutigam-Theologie des Kölner Dogmatikers Matthias Joseph Scheeben und lobt auch den Versuch des Dominikaners Réginald Garrigou-Lagrange, die Theologie des heiligen Thomas von Aquin mit der mystischen Erfahrung des heiligen Johannes vom Kreuz zu konfrontieren⁶¹.

Während so die wissenschaftliche Schul-Theologie insgesamt ihr eigenes Fundament abgräbt, wird man sich nicht wundern, dass in der heutigen Zeit der Modularisierung und der zunehmenden Säkularisierung des Studiums ihre materielle und institutionelle Existenz gefährdet ist. Balthasar hat schon 1948 am Ende seines Aufsatzes über „Theologie und Heiligkeit“ prophetisch festgehalten: „Die Theologie war, solange sie eine Theologie der Heiligen war, eine betende, eine kniende Theologie. Darum ist ihr Gebetsertrag, ihre Fruchtbarkeit für das Gebet, ihre gebetserzeugende Macht so unabsehbar gewesen. Irgendeinmal geschah die Wendung von der knienden zur sitzenden Theologie. Damit war auch der Riss in sie hineingetragen. Die ‚wissenschaftliche‘ Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die ‚erbauliche‘ Theologie durch zunehmende Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt.“⁶² Natürlich kann es bei all ihrer historischen, quellenkritischen und spekulativen Mühe nicht exklusiv eine nur „kniende Theologie“ geben, aber als Einspruch und Denkanstoß hat dieses Bild nicht seine Wirkung verfehlt und wurde zuletzt von Papst Benedikt XVI. im September 2007 bei seinem Besuch im österreichischen Zisterzienserkloster Heiligenkreuz aufgegriffen. Ein Karmelit meinte einmal lapidar: „Gebt einer Karmelitin einen theologischen Aufsatz über das kontemplative Leben zu lesen, und sie wird euch – auch ohne dass sie den Autor je gekannt hat – sagen können, ob dieser überhaupt je betrachtet hat.“⁶³

⁵⁹ Einfaltungen, a.a.O. 32.

⁶⁰ Josef Sudbrack, Im Angesicht des Absoluten. Hinführung zur Mitte christlicher Spiritualität, Würzburg 2004, 7.

⁶¹ Theologie und Heiligkeit (1948), a.a.O. 217-220.

⁶² Ebd. 224. Vgl. dazu den Aufsatz „Von der sitzenden zur knienden Theologie“ des slowenischen Dogmatikers Anton Štrukelj, in: Ders., Kniende Theologie. Mit einem Geleitwort von Christoph Kardinal Schönborn und einem Vorwort von Erzbischof Thaddäus Kondrusiewicz, St. Ottilien 2004, 11-22, sowie die Ausführungen von Jutta Konda, Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit, a.a.O. 155-253 („Die Theologie der Heiligen – eine kniende Theologie / Von der knienden zur sitzenden Theologie“).

⁶³ Antonio Sicari, Heiligkeit der Theologie – Heiligkeit des Theologen, in: IKaZ 10, 1981, 339-348, 347.

Die untrennbar-gemeinsame Sendung von Theologie und Heiligkeit

Nach allem Gesagten und Beobachteten dürfte die Untrennbarkeit von Theologie und Heiligkeit einsichtig geworden sein. Nur Theologen mit Bezug zur Heiligkeit und Heilige können ihrem missionarischen Auftrag – ob in einem „säkularen Zeitalter“ (Charles Taylor) oder „postsäkular“ (Jürgen Habermas) – glaubwürdig nachgehen. Das meinte auch der Exerzitiengabe der Fastenzeit 2011 im Vatikan, Pater *François-Marie Léthel OCarm*, mit seinem oft zitierten Bonmot „*tous les saints sont théologiens – seul les saints sont théologiens*“ (alle Heiligen sind Theologen – allein die Heiligen sind Theologen)⁶⁴. Jedem Heiligen entspricht eine eigene theologische Aussage und Lehre, sie sind damit die eigentlichen Theologen, die wirklich und überzeugend von Gott reden und künden. In den Worten Balthasars heißt das: „Nicht damit wir die Heiligen als außerordentliche Menschen von heroischer Leistungskraft anstaunen, werden sie uns gewährt, sondern damit wir an ihnen Verdeutlichungen der inneren Wirklichkeit Christi erhalten, sowohl für unser Glaubensverständnis wie für unser Glaubensleben in der Liebe. Mit Recht sagt Martin Buber: ‚Das Leben solcher Menschen bedarf eines theologischen Kommentars, zu dem ihre eigenen Worte einen Beitrag darstellen, aber einen ganz fragmentarischen Beitrag‘ (Chassid. Botschaft 1952, 33), den zu ergänzen uns vorbehalten bleibt. Das Dasein der Heiligen ist gelebte Theologie; ob sie nun selber mehr der weniger Auslegendes dazu gesagt haben oder überhaupt zu sagen hatten, fällt kaum in Betracht; aber der Beschauer darf, wo es um qualifizierte Sendungen geht, stets voraussetzen, dass hier mehr gezeigt wird als nur ein beliebiges weiteres Exempel für eine ohnehin bekannte Sache.“⁶⁵ Balthasar selbst hat in seinem Buch „Schwestern im Geist“ einen maßgeblichen theologischen Kommentar zu den Heiligkeitssendungen der Karmelitinnen Thérèse von Lisieux und Elisabeth von Dijon verfasst⁶⁶. Alle echten Heiligen bringen eine Neuheit und einen Aspekt der Offenbarungswirklichkeit, der vorher noch unentdeckt war. Sie sind der Fleisch und Geschichte gewordene Kommentar zum Evangelium und damit eine konkrete Veranschaulichung des in immer neue Wahrheiten einführenden Heiligen Geistes (Joh 16, 13). „Auch wenn sie (die Heiligen; SH) selber nicht Theologen oder Gelehrte waren, ihre Existenz als ganze ist ein theologisches Phänomen, das eine lebendige, vom Heiligen Geist geschenkte und daher sehr zu beachtende, zeitgemäße und fruchtbare Lehre enthält, an der – da sie sich an die ganze Kirche richtet – niemand achtlos vorübergehen darf.“⁶⁷ Und im ersten Band seiner Trilogie „Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik“ drückt Balthasar den Zusammenhang unmissverständlich so aus: „Allein

⁶⁴ Es ist der erste Satz seines Werkes „*Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*“ (Venasque 1989).

⁶⁵ Theologie und Heiligkeit (1948), a.a.O. 220.

⁶⁶ Schwestern im Geist. Thérèse von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Freiburg 4. Aufl. 1990.

⁶⁷ Ebd. 21.

der Heilige, welcher tut, was er denkt und einsieht, ist im Vollsinn christlicher Theologe.⁶⁸ Theologie steht dann im letzten Band der Trilogie – wie die Sakramente, die heilige Schrift, die Tradition, das Amt, das Kirchenrecht, die Liturgie und Verkündigung – auf Seiten einer „objektiven Heiligkeit“, die der subjektiven Heiligkeit der Gläubigen und auch des Theologen selbst einen Dienst leistet.⁶⁹ Für die „subjektive Heiligkeit“ der Kirche steht repräsentativ Maria, für die objektive Heiligkeit das Amt des lehrenden Petrus⁷⁰. Die auch zur subjektiven Heiligkeit gerufenen Theologen haben ihren Standort objektiv bei und in Christus, sie bleiben als Subjekte durch ihr Gebet stets Empfangende und staunend Anbetende. Für Balthasar gilt mit Markus Barth (dem Sohn Karl Barths): „Theologie ist etwas, das ohne Gebet nicht geht. Wenn Theologie nicht Gebet ist, nicht aus dem Gebet herauskommt und dazu hinführt, ist sie zu nichts nütze.“⁷¹ „Die ‚rationale‘ Theologie, die nicht erst mit Thomas beginnt, sondern, gleichsam nebenher, von den Vätern zur Verteidigung des Glaubens gegen Irrlehren betrieben werden musste, die im ordentlichen Durchlichten der inneren Einheitstextur des Glaubens besteht (*sapientis est ordinare*), kann nichts anderes sein als eine unentbehrliche Vorstufe zur betenden und bekennenden Theologie.“⁷² In der Basler Ärztin und Konvertitin Adrienne (Kaegi-)von Speyr (1902-1967) war Balthasar auch selbst eine ungewöhnliche Mystikerin zur seelsorgerisch-theologischen Begleitung und Prüfung anvertraut, deren zahlreiche spirituelle und theologische Schriften vor allem der Vertiefung des Gebetslebens⁷³ dienen wollen. In ihr und wohl auch in ihm selbst sind Theologie und Heiligkeit wieder geeinte „Schwestern im Geist“. Sie sind analog zu einem Bild Papst Johannes Pauls II. für das Verhältnis von Glaube und Vernunft auch „wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt“⁷⁴, oder wie

⁶⁸ Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 534.

⁶⁹ Damit übernimmt Balthasar eine Unterscheidung Hegels zwischen objektivem und subjektivem (Heiligen) Geist. Vgl. Ders., Theologik III. Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987, 282-380.

⁷⁰ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?, Einsiedeln /Trier 21989; Die Gegenwart des einen Jesus Christus in der Einheit der Kirche, in: Karl Lehmann (Hg.), In der Nachfolge Jesu Christi. Zum Besuch des Papstes, Freiburg i. Br. 1980, 37-54.

⁷¹ Zitat bei Theologik III. Der Geist der Wahrheit, a.a.O. 330 und 337. Dass nur der Betende ein Theologe ist wusste bereits Evagrius Pontikos: „Bist du ein Theologe, dann weißt du auch richtig zu beten. Wenn du wirklich zu beten verstehst, so bist du ein Theologe“ (Über das Gebet. Tractatus de oratione, Kapitel 60, Münsterschwarzach 2011, 53)

⁷² Ebd. 337.

⁷³ Vgl. Hans Urs von Balthasar-Stiftung (Hg.), Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie (Symposion zu ihrem 100. Geburtstag in Freiburg i. Br. 2002), Freiburg i. Br. 2002; Adrienne von Speyr, Das Licht und die Bilder. Elemente der Kontemplation, Einsiedeln 21986.

⁷⁴ Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“ an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (VAS 135), Bonn 1998, Grußwort 5.

die zwei Lungenhälften des Westens und des Ostens, mit denen der Glaube der einen Kirche atmet. Unterstrichen hat der große und am Barmherzigkeitssonntag 2011 selig gesprochene Papst diesen Zusammenhang mit dem apostolischen Schreiben „*Divini amoris scientia*“ vom 19. Oktober 1997, mit dem er die heilige Karmelitin Thérèse von Lisieux zur Kirchenlehrerin proklamierte⁷⁵.

Beschluss: Theologie und Heiligkeit im Zeugenstand

Ein halbes Jahr vor seiner überraschenden Ernennung zum Kardinal und seinem plötzlichen Tod in Basel am 26. Juni 1988 veröffentlichte Hans Urs von Balthasar in der vor allem von ihm gegründeten Internationalen Zeitschrift „*Communio*“ erneut einen Aufsatz mit demselben Titel wie 1948: „Theologie und Heiligkeit“. Diesmal geht es nicht um kirchengeschichtliche Diastasen und Versäumnisse, sondern um eine letzte (und fast dekonstruktivistische) Darlegung des geforderten Zusammenhangs, gleichsam eine Art Testament des großen Theologen und Mannes der Kirche. Wieder beginnt der Aufsatz mit einer fast klassischen Formulierung: „Theologie kann, vom Evangelium aus betrachtet, nichts anderes sein als eine Form der Zeugnisablegung der gesendeten Christen für ihren sendenden Herrn, Christus, so wie dieser nichts anderes ist und sein will als der ‚treue Zeuge‘ (Apg 1, 5) dessen, der ihn gesandt hat. Zu solcher Zeugenschaft aber bedarf es im Fall Christi wie der Christen einer auf den Auftrag zur Wahrheitsverkündigung ausgerichteten Heiligung.“⁷⁶ Dazu betrachtet Balthasar zunächst „die Heiligung des Sohnes Gottes zu seiner ‚Auslegung‘ (*exegesis* Joh 1, 18) des Vaters, also zur ursprünglichen Rede Gottes von Gott (*theo-logia*)“⁷⁷. Damit wird Jesus selbst als der vollkommene Theologe und Heilige bezeichnet, der der einzige Weg und die einzige Tür (Joh 10, 8) zum Vater ist und bleibt. „Niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“ (Mt 11, 27). Deshalb „sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen, denn nur einer ist euer Lehrer, Christus“ (Mt 23, 10). Diese seine Sendung lebt er bis zur Hingabe seines Lebens für das Heil der Welt, dafür ist er vom Vater „geheiligt“ (Joh 10, 36) und heiligt sich in seiner Sendung selbst für die

⁷⁵ Vgl. Andreas Wollbold, *Im Rhythmus der Liebe. Geistlich leben mit Therese von Lisieux – Lehrerin der Kirche*, Leipzig 1998; Rudolf Stertenbrink, *Die große Liebe des kleinen Senfkorns. Begegnungen mit Thérèse von Lisieux, der neuen Kirchenlehrerin*, Freiburg i. Br. 2000; Christoph Schönborn, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*, Freiburg i. Br. 1997, 163-168 („Im Herzen der Kirche werde ich die Liebe sein“).

⁷⁶ *Theologie und Heiligkeit* (1987), a.a.O. 483. Henri de Lubac würdigte Balthasar zu dessen 70. Geburtstag mit dem Aufsatz „Ein Zeuge Christi und der Kirche“ (*IKaZ Communio* 4, 1975, 390-409). Vgl. auch einen der letzten Aufsätze Balthasars unter dem Titel „Zeugnis und Glaubwürdigkeit“ (*IKaZ Communio* 17, 1988, 104-110), die grundlegenden Arbeiten von Norbert Brox (*Zeuge und Märtyrer*, München 1961; *Der Glaube als Zeugnis*, München 1966) und die Untersuchung von Andreas Robben, *Märtyrer. Theologie des Martyriums bei Erik Peterson* (StSSTh 45), Würzburg 2007.

⁷⁷ Ebd.

Seinen: „Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Und für sie heilige ich mich, damit auch sie in (der) Wahrheit geheiligt seien“ (Joh 17, 17-19).

Damit ist der Auftrag der Jünger nach Pfingsten klar: „Der der Kirche verliehene Geist ist zugleich Heiligungsgeist und Sendungsgeist; jeder, der sich zur Kirche Christi rechnet, muss auf seine besondere Weise zugleich Heiliger und Zeuge sein, alle paulinischen und kanonischen Briefe und am deutlichsten vielleicht die Apokalypse bestätigen es.“⁷⁸ So werden die Christen von Paulus auch allgemein „Heilige“ genannt, weil sie durch Glaube, Taufe und Eucharistie am Heiligen teilhaben. Das Zeugnis verlangt aber speziell von den zur Lehre charismatisch Begabten, nicht auszuwählen, was den Zuhörern oder der jeweiligen Öffentlichkeit zumutbar ist, sondern sich an Jesu Wort zu halten: „Lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28, 20). Wer die christlich-kirchliche Lehre verkürzt oder gar verfälscht wird zu „schalem Salz“, er „taugt zu nichts mehr“ und wird rechtens „von den Leuten zertreten“ (Mt 5, 13). Ein solches Zeugnis findet Widerspruch und ist gerade so glaubwürdig in der Nachfolge, bedarf aber auch äußerer Kriterien einer echten Heiligkeit: „Wie Christus als Zeuge des Vaters alles vermieden hat, was nach Gewaltanwendung oder nach Reklame, Propaganda, Werbungskampagne aussah, so soll auch das Zeugnis der ‚Heiligen‘, für das Zeugnis Geheiligten, sich all dieser weltlichen Mittel enthalten. Alles, was in der Kirchengeschichte sich solcher Mittel bediente, muss bedauert und bereut werden. Es gibt für Christen keine andere Werbung als die möglichst totale Zeugnisablage, und je reiner sie ist, um so mehr Wirkung wird sie – durch Gottes Gnade, nicht durch natürliche Überzeugungskraft – ausüben.“⁷⁹

Da Gott als Liebe (Benedikt XVI.: „*Deus caritas est*“) Inhalt des christlichen Zeugnisses ist, muss die Liebe auch seine Form sein und die Bereitschaft zum Martyrium einschließen. Denn – wie Balthasar 1963 sein bekanntes theologisches Programmbüchlein überschrieb – „Glaubhaft ist nur Liebe“⁸⁰. Theologen und alle Christen haben den Auftrag und die Sendung, diese Liebe in Heiligkeit und Heiligung zu bezeugen. Für die akademische Theologie der Universitäten hinterlässt Balthasar, dessen Theologie inzwischen selbst Gegenstand intensiver wissenschaftlicher Rezeption⁸¹ wurde, als „Stachel“ noch folgenden Gedanken: „Wo eine Wissenschaft, die sich als Theologie bezeichnet, aufhört, in der Nachfolge des apostolischen Zeugnisses, und damit in der Sendung Jesu und der sie tragenden

⁷⁸ Ebd. 486.

⁷⁹ Ebd. 487.

⁸⁰ 6. Auflage Einsiedeln 2000.

⁸¹ Vgl. Manfred Lochbrunner, Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: ThRv 101, 2005, 353-370; Stefan Hartmann, Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum, in: Ders., Standorte. Theologische Skizzen und Gestalten, Heiligenkreuz 2010, 117-134.

Heiligkeit, zu sein, hat sie aufgehört, für den kirchlichen Glauben belangvoll zu sein. Ob das Charisma ‚Lehrer‘ oder ‚Prophet‘ mit dem Epitheton ‚Wissenschaft‘ beehrt wird oder nicht (es erhält diese Bezeichnung erst spät und nicht ohne tiefgreifende Gefährdung ihres Wesens), ist für das Leben der Kirche gleichgültig. Wenn Heidegger der Philosophie (durchaus mit Recht) den Titel ‚Wissenschaft‘ (was man heute durchschnittlich darunter versteht) absprach, könnte man ihn mit ebensoviel und vielleicht noch mehr Recht der sogenannten Theologie absprechen.⁸² Damit ist nicht die dem Christen abgeforderte Rechenschaft gegenüber jedem, „der euch nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3, 15), abgewiesen. Diese kann, wie Balthasar mit Bezug auf Thomas von Aquin⁸³ anschließend darlegt, auch die Form theologischer Argumentation gegenüber denen annehmen, die eine göttliche Offenbarung nicht grundsätzlich ausschließen, aber auch sie soll im Sinne des Heiligkeitspostulates nicht rechthaberisch-belehrend, sondern „bescheiden und ehrfürchtig erfolgen, denn ihr habt ein reines Gewissen“ (1 Petr 3, 16). Denn wenn „Christus in seinem Leben, Sterben und Auferstehen die Liebe des Vaters zur Welt (Joh 3, 16) erschöpfend darstellt, erfüllt er kein ‚wissenschaftliches‘ Gesetz oder Postulat, sondern wird in seinem Sprechen als Gott und von Gott zum personalen Archetyp alles dessen, was dem Sprechen seiner Zeugen Richtigkeit (*rectitudo*) geben wird“⁸⁴. Allenfalls eine „Kreuzeswissenschaft“ (Johannes vom Kreuz / Edith Stein) wird Inhalt und Form der Offenbarung gerecht. Wirklich geistliche Theologie wird man heute daher auch eher außerhalb der oft stark säkularisierten staatlichen Universitäten⁸⁵ finden im Umkreis von geistlichen Zentren, geistlichen Gemeinschaften und Klöstern. Menschen unserer Zeit zieht es in ihrer Suche nach geistlich-theologischer Orientierung zunehmend an solche Orte und zu solchen Lehrern, wo Theologie, Heiligkeit, Gebet, Liturgie und auch solidarische menschliche Gemeinschaft eine Einheit bilden. In dieser Umgebung und Atmosphäre hat auch der Heilige Geist als eigentlicher „innerer Lehrer“ (*magister interior*) mehr Chancen, Christus zu verherrlichen, von dem Seinen zu nehmen und zu künden (vgl. Joh 16, 14), und „in die ganze Wahrheit“ (Joh 16, 13) zu führen.

⁸² Theologie und Heiligkeit (1987), a.a.O. 488.

⁸³ Vgl. dazu Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIIIème siècle*, Paris 1950, jetzt auch deutsch: *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*. Aus dem Französischen von Michael Lauble (Collection Chenu Bd. 4), Ostfildern 2008.

⁸⁴ A.a.O. 485.

⁸⁵ Das Problem gab es auch in früheren Zeiten, vgl. den bekannten Ausruf des hl. Jesuitenmissionars Franz Xaver (+ 1552) in einem Brief an seinen Ordensgründer aus Indien: „Oft genug dachte ich an die Akademien in Europa, vor allem an die von Paris, als sollte ich wie ein Irrer durch ihre Räume rennen und sie, die mehr Gelehrsamkeit als Liebe haben, antreiben mit Worten wie: ‚Wehe, welch riesige Zahl von Seelen ist durch eure Schuld vom Himmel ausgeschlossen und stürzt in die Hölle!‘ Wenn sie sich doch nur so viel Sorge um diese Not machten wie um die Wissenschaft, damit sie Gott über die Lehre und die ihnen anvertrauten Talente Rechenschaft ablegen könnten!“ (Lektionar zum Stundenbuch I/1, Einsiedeln etc. 1978, 198).

Hans Urs von Balthasar, sicher einer der größten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, auch wenn ihm, wie er selber einmal bescheiden sagte⁸⁶, Karl Rahner in der Kraft der Spekulation überlegen war, beendet 1987 seine Überlegungen zum Thema „Theologie und Heiligkeit“ mit dem „Beschluss“: „Die in Christus und in der Kirche bezeugte Offenbarungswirklichkeit ist geschichtlich; wäre sie es nicht, dann erreichte sie den in der Geschichte lebenden und sterbenden Menschen nicht. Sie wäre (Irenäus sah das schon gegen die Gnostiker) geringer als er: eine bloße Idee. Aber die in Christus erschienene und gewirkte Offenbarung Gottes ist, mit Anselm zu sprechen: ‘id quo maius cogitari nequit’: das unausdenkbar Größte. Und zwar gerade deshalb, weil sie auf dem Boden der fließenden Geschichte das Höchste und Heiligste darzustellen vermocht hat: nur in der Hingabe des Sohnes bis zum Kreuz (bis zur Auf-sich-Nahme der Sünde: 2 Kor 5, 20) erbringt Gott den Beweis, dass er der Dreimal-Heilige deshalb ist, weil er nicht nur liebt, sondern die substantielle Liebe ist. Keine Weltanschauung oder Religion kann damit konkurrieren, und weil Christus die menschengewordene demütige Liebe ist und es ein ‚Leben in Christus‘ gibt, kann auch kein Anlauf zur Heiligkeit die Demut echter christlicher Heiligkeit einholen.“⁸⁷ Somit ist auch klargestellt, dass Theologie und Heiligkeit beide nicht bloßes „Können“, „Machen“ oder „Leisten“ sind, weder wissenschaftlich, noch rein asketisch in spirituellen Techniken oder Stufenleitern, sondern bei aller „Synergie“ immer und in allem – wie es die großen heiligen Theologen Paulus und Augustinus lehrten und vorlebten – der Primat der göttlichen Gnade gilt und der Auftrag, diese in Wort und Tat zu bezeugen und zu verherrlichen⁸⁸.

⁸⁶ Im Herderkorrespondenz-Gespräch mit Michael Albus 1976 mit einem echten „understatement“: „Ich halte Karl Rahner, aufs Ganze gesehen, für die stärkste theologische Potenz unserer Zeit. Und es ist evident, dass er mir an spekulativer Kraft weit überlegen ist“ (Hans Urs von Balthasar, Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 112). In einigen Fragen, wie etwa der These vom „anonymen Christen“, hat Balthasar Rahner heftig widersprochen (Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 4. Aufl. 1987).

⁸⁷ Theologie und Heiligkeit (1987), a.a.O. 490.

⁸⁸ Martin Luther, gewiss in paulinisch-augustinischer Tradition stehend, hat leider das inklusive „alles ist Gnade“ (vgl. den Schlusssatz bei Georges Bernanos, Tagebuch eines Landpfarrers, Freiburg i. Br. 2007, 334) zu einem exklusiven „allein die Gnade“ (sola gratia) verkürzt und Heiligkeit unter den Verdacht der „Werkerei“ gestellt.